موسوعة الشهيد الأول

الجزء السادس عشر

جامع البين من فوائد الشرحين / ١

المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

مركز إحياء التراث الإسلامي






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

موسوعة الشهيد الأوّل

الجزء السادس عشر



جامع البين

من فوائد الشرحين / ١

مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة

مركز إحياء التراث الإسلامي



مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة

موسوعة الشهيد الأوّل

الجزء السادس عشر (جامع البين من فوائد الشرحين / ١)

مجموعة من المحقّقين

إشراف: عليّ أوسط الناطقي

الناشر: مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة

معاونية الأبحاث لمكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلميّة، قم المقدّسة

إعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي

الطباعة: مطبعة الباقري

الطبعة الأُولى ١٤٣٠ق / ٢٠٠٩م

الكمّيّة: ١٠٠٠ نسخة

سعر الدورة: ٢٠٠٠٠٠ تومان

العنوان: ١٠٠ ؛ **التسلسل:** ١٦٥

العنوان: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق آمار، الرقم ٤٢

التلفون والفاكس: ٧٨٣٢٨٣٣، **التوزيع:** قم ٧٨٣٢٨٣٤؛ طهران ٥ ـ ٨٨٩٤٠٣٠٣

ص. ب: ٣٧١٨٥/٣٨٥٨، **الرمز البريدي:** ٣٧١٥٦ ـ ١٦٤٣٩

وب سايت: www.isca.ac.ir **البريد الالكتروني:** nashr@isca.ac.ir

موسوعة الشهيد الأوّل (الجزء السادس عشر: جامع البين من فوائد الشرحين / ١) / مجموعة من المحقّقين؛ إشراف عليّ أوسط الناطقي؛ إعداد مركز إحياء التراث الإسلامي. ـ قم: مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، ١٤٣٠ق. = ٢٠٠٩م. = ١٣٨٨ش.

٢١ ج.

٢/٠٠٠/٠٠٠ ريال (دوره)

ISBN: 978-600-5570-12-0 ـ (مدخل)
ISBN: 978-600-5570-11-3 ـ (دوره)
ISBN: 978-600-5570-14-4 ـ (ج.٢)
ISBN: 978-600-5570-13-7 ـ (ج.١)
ISBN: 978-600-5570-16-8 ـ (ج.٤)
ISBN: 978-600-5570-15-1 ـ (ج.٣)
ISBN: 978-600-5570-18-2 ـ (ج.٦)
ISBN: 978-600-5570-17-5 ـ (ج.٥)
ISBN: 978-600-5570-20-5 ـ (ج.٨)
ISBN: 978-600-5570-19-9 ـ (ج.٧)
ISBN: 978-600-5570-22-9 ـ (ج.١٠)
ISBN: 978-600-5570-21-2 ـ (ج.٩)
ISBN: 978-600-5570-24-3 ـ (ج.١٢)
ISBN: 978-600-5570-23-6 ـ (ج.١١)
ISBN: 978-600-5570-26-7 ـ (ج.١٤)
ISBN: 978-600-5570-25-0 ـ (ج.١٣)
ISBN: 978-600-5570-28-1 ـ (ج.١٦)
ISBN: 978-600-5570-27-4 ـ (ج.١٥)
ISBN: 978-600-5570-30-4 ـ (ج.١٨)
ISBN: 978-600-5570-29-8 ـ (ج.١٧)
ISBN: 978-600-5570-32-8 ـ (ج.٢٠)
ISBN: 978-600-5570-31-1 ـ (ج.١٩)

فهرست‌نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.

كتابنامه.

١. اسلام ـ مجموعه‌ها. ٢. فقه جعفرى ـ قرن ٨ق. ـ مجموعه‌ها. ٣. شهيد اول، محمد بن مكّى، ٧٣٤ ـ ٧٨٦ق. ـ سرگذشتنامه. الف. ناطقى، على اوسط، ب. مكتب الإعلام الإسلامي، مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، مركز إحياء التراث الإسلامي.

BP٤/٦ /٨م
١٣٨٨

٢٩٧/٠٨

دليل

موسوعة الشهيد الأوّل

المدخل = الشهيد الأوّل حياته وآثاره

الجزء الأوّل ـ الجزء الرابع = ١. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد

الجزء الخامس ـ الجزء الثامن = ٢. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة

الجزء التاسع ـ الجزء الحادي عشر = ٣. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة

الجزء الثاني عشر = ٤. البيان

الجزء الثالث عشر = ٥. اللمعة الدمشقيّة في فقه الإماميّة

الجزء الرابع عشر = ٦. حاشية القواعد (الحاشية النجّاريّة)

الجزء الخامس عشر = ٧. القواعد والفوائد

الجزء السادس عشر و الجزء السابع عشر = ٨. جامع البين من فوائد الشرحين

الجزء الثامن عشر = الرسائل الكلاميّة والفقهيّة

الرسائل الكلاميّة

٩. المقالة التكليفيّة

١٠. الأربعينيّة في المسائل الكلاميّة

١١. العقيدة الكافية

١٢. الطلائعيّة

١٣. تفسير الباقيات الصالحات

الرسائل الفقهيّة

١٤. أحكام الميّت

١٥. الرسالة الألفيّة

١٦. الرسالة النفليّة

١٧. جواز السفر في شهر رمضان اعتباطاً

١٨. المنسك الصغير

١٩. المنسك الكبير

٢٠. أجوبة مسائل الفاضل المقداد

٢١. المسائل الفقهيّة

الجزء التاسع عشر = المزار والرسائل المتفرّقة

٢٢. المزار

٢٣. الأربعون حديثاً (١)

٢٤. الأربعون حديثاً (٢)

٢٥. الأربعون حديثاً (٣)

٢٦. الوصيّة (١)

٢٧. الوصيّة (٢)

٢٨. الوصيّة (٣)

٢٩. الإجازة لابن نجدة

٣٠. الإجازة لابن الخازن

٣١. الإجازة لجماعة من العلماء

٣٢. الأشعار

الجزء العشرون = الفهارس

فهرس الموضوعات




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

إنّ كتاب جامع البين من فوائد الشرحين واحد من جملة الآثار القيّمة التي خلّفها الشهيد الأوّل أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي ﷺ، ويعدّ واحداً من نفائسها.

وهذا الكتاب ـ في الحقيقة ـ هو نتاج عمليّة جمعٍ وتلفيقٍ بين شرحين لكتاب تهذيب الوصول للعلّامة الحلّي ﷺ، قام بها الشهيد الأوّل ﷺ، مضيفاً إليهما ما جادت به قريحته ممّا رآه لازماً لكمال الفائدة، بحيث يمكن الادّعاء بأنّ إضافات الشهيد هي بمثابة شرحٍ آخر لهذا الكتاب الأُصولي.

ونحن ـ هنا ـ نسلّط الضوء على هذا الكتاب ضمن أُمور:

الأوّل: ألّف العلّامة الحلّي ﷺ في علم أُصول الفقه مؤلّفات ستّة، هي: نهاية الوصول إلى علم الأُصول، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، غاية الوصول في شرح مختصر ابن الحاجب، منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأُصول، نهج الوصول إلى علم الأُصول، و تهذيب الوصول إلى علم الأُصول. وقد ألّف الأخير تلبيةً لطلب نجله فخر المحقّقين. قال في المقدّمة:

أمّا بعد، فهذا كتاب تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، حرّرت فيه طرق

الأحكام على الإجمال، من غير تطويلٍ ولا إخلال؛ إجابةً لالتماس ولدي العزيز محمّد، جعلني الله فداه من كلّ محذور.

وقد نال هذا الكتاب ـ رغم حجمه الصغير ـ اهتماماً بالغاً من قِبَل كبار علماء الإماميّة، وكان عليه مدار التدريس في الحوزات العلميّة الشيعيّة قبل معالم الأُصول. وتشهد على ذلك كثرة الشروح والتعاليق عليه، التي ذكر الشيخ آقا بزرك الطهراني منها ٢٣ شرحاً وخمسة من التعاليق.

قال السيّد ضياء الدين في مقدّمة شرحه منية اللبيب:

قد صنّف في هذا العلم مختصرات ومطوّلات، وكان أقلّها حجماً وأكثرها علماً وأحسنها ترتيباً ونظماً كتابه المسمّى بـتهذيب الوصول إلى علم الأُصول؛ فإنّه قد اشتمل على الحاصل والمحصول، واحتوى على نهاية الوصول في علم الأُصول. لكنّه لغزارة علمه ونزارة حجمه يحتاج الناظر فيه إلى شرح....

وممّا يمتاز به هذا الكتاب ـ رغم صِغَر حجمه ـ اشتماله على جميع الأبواب والأبحاث الأُصوليّة المطروحة عند العامّة والخاصّة في فترة تأليفه. كما أنّه يتضمّن آخر آراء العلّامة الحلّي ﵀ في علم الأُصول، ولا سيّما أنّه قد ألّفه بعد كتاب نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ولم يخلُ من بعض التفاوت في الآراء في بعض الموارد.

وقد عُرف هذا الكتاب بأسماءٍ مختلفة، مثل: تهذيب الأُصول، و تهذيب العلّامة، و تهذيب طريق الوصول، كما أشار إلى ذلك المرحوم الأُستاذ المحقّق السيّد عبد العزيز الطباطبائي (طاب ثراه) في مكتبة العلّامة الحلّي، الرقم ٤١. إلّا أنّ اسمه الصحيح هو تهذيب الوصول إلى علم الأُصول؛ استناداً إلى ما صرّح به المصنّف نفسه ﵀ في ترجمته الواردة في كتاب خلاصة الأقوال[1]، وإجازته للسيّد المهنّا[2].

وقد طُبع هذا الكتاب عام ١٤٢١هـ بتحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري.

---

١. خلاصة الأقوال، ص ١١١، الرقم ٥٢/٢٧٤.

٢. بحار الأنوار، ج ١٠٤، ص ١٤٨.

الثاني: وممّن قام بشرح كتاب تهذيب الوصول ابنا شقيقة العلّامة الحلّي وتلميذاه السيّد عميد الدين عبد المطّلب ابن السيّد مجد الدين الأعرجي (٦٨١ ـ ٧٥١)، وأخوه الأصغر السيّد ضياء الدين عبد الله ابن السيّد مجد الدين الأعرجي (ح سنة ٧٤٠). وكلاهما من مشايخ الشهيد الأوّل ﵀.

أمّا شرح السيّد عميد الدين، فقد ألّفه لولده محمّد ﵀[1]. وهذا الشرح مع شهرته ونسبته إلى السيّد عميد الدين في أكثر كتب التراجم، لكنّه لم يُسَمّ باسمٍ خاصّ[2]، سوى ما ذكره السيّد الأمين عندما تطرّق إلى مصنّفاته عن معجم الآداب حيث قال: «ومنها: نهاية المأمول في شرح تهذيب الوصول إلى علم الأُصول»[3]. ولكن لم نتحقّقه.

وقال العلّامة الطهراني:

شرح تهذيب الوصول للسيّد الأجلّ عميد الدين عبد المطّلب ابن السيّد مجد الدين أبي الفوارس الأعرجي... ألّفه في حياة خاله العلّامة[4].

ومع الفحص الأكيد لم نعثر لهذا الشرح على نسخة، وما جاء في بعض الفهارس للمخطوطات أو نُقل في بعض الحواشي على كتاب تهذيب الوصول بتوقيع «عميدي» لم يثبت لنا صحّته.

وأمّا شرح السيّد ضياء الدين فهو المسمّى بـمنية اللبيب في شرح التهذيب، فقال العلّامة الطهراني في تعريفه:

منية اللبيب في شرح التهذيب في الأُصول للسيّد ضياء الدين عبد الله ابن السيّد مجد الدين أبي الفوارس محمّد بن عليّ بن الأعرج الحسيني الحلّي، وهو أصغر من أخيه السيّد أبي عبد الله عبد المطّلب... المعروف بـمنية اللبيب

---

١. راجع روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٤.
٢. راجع الذريعة، ج ٤، ص ٥١٣؛ وج ١٣، ص ١٦٨؛ وج ٢٣، ص ٢٠٧، الرقم ٨٦٥٣.
٣. أعيان الشيعة، ج ٨، ص ١٠٠.
٤. الذريعة، ج ١٣، ص ١٦٨، الرقم ٧٥١؛ وج ٤، ص ٥١٣.

المتداول نسخه... وهو شرح بالقول. طبع أوائله في حاشية التهذيب... وطبع مستقلاً أيضاً بلكهنو في سنة ١٣١٦[1].

وقد سمعنا أنّه سيتمّ نشره محقّقاً من قِبَل مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام قريباً إن شاء الله تعالى.

الثالث: قد أشرنا سابقاً بأنّ الشهيد الأوّل رحمه الله جمع بين شرحَي الأخوين السيّدين عميد الدين وضياء الدين في كتابٍ واحد، وزاد عليهما مطالب جديدة وفوائد شريفة، وسمّاه جامع البين من فوائد الشرحَين.

قال الشهيد في خطبة الكتاب بعد حمد الله والثناء عليه:

وأستعينك في الجمع بين شرحَي الإمامَين السيّدَين الأبرَّين لكتاب تهذيب الوصول إلى علم الأُصول من مصنّفات الداعي إلى الله شيخنا الإمام جمال الدين [الحسن بن] يوسف بن المطهّر (قدّس الله روحه) مع زياداتٍ لطيفة وفوائد شريفة.

وقال في إجازته لعليّ بن الخازن الحائري ـ التي كتبها في الثاني عشر من شهر رمضان المبارك سنة ٧٨٤، والتي ذكر فيها تصنيفاته ـ: ومن ذلك شرح التهذيب الجمالي في أُصول الفقه[2].

وقال الشهيد الثاني في إجازته للشيخ حسين والد الشيخ البهائي رحمه الله:

فممّا قرأه من كتب أُصول الفقه... تهذيب الوصول ...، وشرحه جامع البين من فوائد الشرحين للشيخ الإمام الأعلم شمس الدين محمّد بن مكّي، عرج الله بروحه إلى دار القرار وجمع بينه وبين أئمّته الأطهار[3].

وقال الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله ضمن تعداده لمؤلّفات الشهيد:

كتاب جامع البين من فوائد الشرحين، جمع فيه بين شرحَي تهذيب الأُصول

---

١. الذريعة، ج ٢٣، ص ٢٠٧، الرقم ٨٦٥٣؛ وراجع أيضاً ج ١٣، ص ١٦٨.

٢. بحار الأنوار، ج ١٠٤، ص ١٨٧؛ وراجع أيضاً أمل الآمل، ج ١، ص ١٨١.

٣. رسائل الشهيد الثاني، ج ٢، ص ١١١٤.

للسيّد عميد الدين وضياء الدين، رأيته بخطّ الشهيد الثاني[١].

وقال السيّد إعجاز حسين النيسابوري الكنتوري:

جامع البين من فوائد الشرحين، للشيخ الأجلّ... الشهيد الأوّل... جمع فيه بين شرحَي تهذيب الوصول للسيّد عميد الدين وللسيّد ضياء الدين، وزاد شيئاً كثيراً. إلّا أنّه لم يراجع المسوّدة بعد الجمع، مع أنّ الجمع المذكور كان في عنفوان شبابه. فهذّبه وأصلحه الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي، وفرغ من إصلاحه سنة إحدى وأربعين وتسعمائة. وقال ﷺ بعد ذكر ما يتعلّق بإصلاحه: «ثمّ إنّ الشهيد ﷺ ميّز ما اختصّ به شرح الضياء فكتب عليه (ض)؛ وما اختصّ به شرح العميدي فكتب عليه (ع)، وتابعته في ذلك، وما كان زائداً عنهما كتبت في أوّله (زيادة) وفي آخره (آخرها)».

وقد ظفرت بحمد الله على نسخة كانت بخطّ الشيخ حسين بن عبد الصمد...[٢].

وكان هذا الكتاب موجوداً عند المحقّق التستري ﷺ، ونقل عنه، حيث قال:

ومنهم الشهيد (طاب ثراه) وقد ذكر في الجمع بين الشرحين ما تقدّم عن شيخه عميد الدين في المسائل الأصوليّة المذكورة، ونقل اتّفاق الفرقة على كون مذهب الصحابي ليس حجّةً على غيره من الصحابة...[٣].

ثمّ إنّ الشيخ حسين بن عبد الصمد (رحمهما الله تعالى) كتب على الصفحة الثانية من النسخة التي كتبها بخطّه:

كتاب جامع البين من فوائد الشرحين، يعني شرحَي الإمامين السيّدَين السعيدَين ضياء الدين وعميد الدين (رحمهما الله تعالى)؛ فإنّه ملتقط منهما؛ جامع لفوائدهما ـ كما سمّاه ـ مع ما فيه من الزوائد عنهما؛ إلّا أنّه ﷺ لم يراجع المسوّدة بعد الجمع، مع أنّ الجمع المذكور كان في عنفوان شبابه؛ ولهذا وجدنا فيها سقطاً كثيراً من الأحرف والكتاب والسنّة. وقد وجدنا فيه أيضاً تكراراً بيّناً في عدّة

---

١. أمل الآمل، ج ١، ص ١٨١.

٢. راجع كشف الحجب والأستار، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

٣. راجع مجلّة تحقيقات إسلامي، السنة ١٢، العددين ١ ـ ٢، ص ٢٥٥.

مواضع؛ وكأنّه لمّا حاول الجمع بينهما ذهل عمّا كتبه من أحدهما فكتبه من الآخر، ونحو ذلك.

ثمّ إنّي لمّا كتبته وطالعت فيه، دعتني الغيرة إلى التصدّي لإصلاحه؛ فأصلحت فيه الكثير من السقط المذكور من مظانّه؛ ولم يبقَ فيه إلّا مواضع يسيرة جدّاً في بعض الزيادات التي لم أعلم من أين أخذها؛ وأمّا ما علمته فأصلحته منه؛ أو ما كان من شرح السيّد عميد الدين؛ فإنّ الملتقط منه الزائد على ما في شرح الضياء قليل جدّاً؛ ولم يكن هذا الشرح عندي.

وقد وجدنا أيضاً بخطّه في هذه النسخة مواضع معلّماً عليها الباء الهنديّة؛ والمواضع غير صحيحة؛ فكأنّ نسخة الضياء التي عنده لم تكن صحيحة في تلك المواضع. فأصلحناه نحن أيضاً. وربما وجد عنده منهما شيء مغلوط؛ فوافق أنّ نسختنا كذلك؛ لا يسعنا إلّا تركه كما هو....

هذا، ومع الفحص الأكيد لم نستطع الوقوف على تأريخ تأليف الكتاب، ولكن يستفاد ممّا كتبه والد الشيخ البهائي آنفاً: «أنّ الجمع كان في عنفوان شبابه».

والحاصل أنّ الشهيد الأوّل ﷺ جمع في هذا الكتاب بين مطالب شرحَي تهذيب الوصول للأخوين السيّدَين عميد الدين وضياء الدين، مضيفاً إليها فوائد أُخرى من عنده؛ ولهذا امتاز الكتاب من بين مصنّفات الشهيد بما يلي:

١ ـ أنّه الأثر الأُصولي الوحيد المستقلّ والجامع للشهيد الأوّل.

٢ ـ جمع فيه كلّ الفوائد والخصوصيّات الموجودة في شرحَي السيّدين عميد الدين وضياء الدين.

٣ ـ يشتمل على آراء أُصوليّة وفوائد أُخرى للشهيد نفسه، لا تتوفّر في كتبه الأُخرى. وقد أشار لذلك هو نفسه في مقدّمة الكتاب، حيث قال: ... أستعينك في الجمع بين شرحَي الإمامَين السيّدَين الأبرَّين...، مع زياداتٍ لطيفة وفوائد شريفة....

٤ ـ أورد الشهيد ﷺ نصّ كتاب تهذيب الوصول إلى علم الأُصول من النسخ المعتمدة لدى أُستاذَيه، وهي نسخ تختلف أحياناً مع غيرها، حيث يشير في بعض الموارد إلى هذه الاختلافات. وهو يورد نصّ الكتاب أوّلاً بعنوان «قال»، ثمّ يشرح

مطالبه بعنوان «أقول»، ممّا يجعل من امتلاك كتاب جامع البين مغنياً عن الرجوع إلى تهذيب الوصول.

٥ ـ يشير الشهيد في متن كتابه وفي مناسبات نادرة إلى أُستاذَيه بتعابير معيّنة، فهو يشير إلى عميد الدين بتعبير «شيخنا»، وإلى ضياء الدين باسمه، مثل: «هكذا ذكر السيّد العلّامة ضياء الدين رحمه الله تعالى»، و «قال السيّد ضياء الدين في شرحه...»؛ وهذه العبارات تدلّ على وجود الفرق بين نصوص الشرحَين.

الرابع: نُسَخ الكتاب

عثرنا على خمسة نسخ من كتاب جامع البين واستفدنا منها في تصحيحه، وهي:

أ ـ مخطوطة مكتبة أمير المؤمنين ﷺ العامّة في النجف الأشرف.

وهي نسخة مصحّحة، مُيّزت فيها العبارات المنقولة من شرح عميد الدين بالرمز «ع»، وتلك المنقولة من شرح ضياء الدين بالرمز «ض».

تاريخ كتابتها يوم الثلاثاء ٢٤ جمادى الثانية سنة ٩٧١هـ، نسخها فضل الله الشهير بـ«راجو»، والملقّب بشيخ الإسلام.

وقد رمزنا لها بالرمز «ن».

ب ـ مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، المرقّمة ١٣٨. وتقع في ٦٤٦ ص، سقط من أوّلها وآخرها عدّة أوراق.

وقد وردت الإشارة إلى هذه النسخة في فهرست المكتبة المذكورة بعنوان «شرح تهذيب الأصول»، ونسبت إلى السيّد عميد الدين بقيد «ظاهراً».

وهي نسخة مصحّحة، مذكورٌ في حاشية الصفحة ٤٠٩ منها أنّها قد تمّت مقابلتها في ٩ ربيع الأوّل سنة ٩٨١هـ. ويظهر من هذه الحاشية أنّ الكاتب كان من تلاميذ الشيخ حسين بن عبد الصمد؛ إذ يقول: «هكذا قال الفاضل زبدة المشايخ شيخ حسين».

وقد رمزنا لها بالرمز «مج ١».

ج ـ مخطوطة كانت في مكتبة ممتاز العلماء في مدينة لكهنو بالهند. وقد زوّدنا

بنسخة مصوّرة منها المحقّق الفاضل الدكتور عليّ أكبر ثبوت.

وهي بخطّ الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي، وعليها حواشٍ للشهيد الثاني والشيخ حسين.

وقد كتب المرحوم الشيخ البهائي في صفحتها الثانية ما يلي:

هذا الكتاب من أوّله إلى آخره بخطّ والدي (قدّس الله، قدّس الله روحه)، وليس فيه إلّا شيء يسير بخطّ شيخنا الشهيد الثاني (نوّر الله، نوّر الله، نوّر الله مرقده).

وممّا يؤسف له أنّ القسم الذي وصل إلينا مشتمل على نصف الكتاب فقط، بالإضافة إلى أنّ تصوير بعض صفحاتها كانت غير واضحة بحيث لا يسمح بقراءتها.

والظاهر أنّ هذه النسخة كانت عند السيّد إعجاز الكنتوري، حيث قال: «وقد ظفرت بحمد الله على نسخةٍ كانت بخطّ الشيخ حسين بن عبد الصمد»[1].

وقد رمزنا لهذه النسخة بالرمز «هـ».

د ـ مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، المرقّمة ٩٦٣٥.

والميزة الوحيدة لهذه النسخة هو عدم نقصانها. وإلّا فهي تعدّ من النسخ غير المعتبرة؛ لكثرة أخطائها، ولكثرة التصحيفات في كلماتها.

وقد رمزنا لها بالرمز «مج ٢».

هـ ـ المخطوطة المهداة من سماحة آية الله محمّد تقي الآملي (أعلى الله مقامه الشريف) إلى الأُستاذ الدكتور عليّ أكبر ثبوت.

وهي نسخة فيها بعض الأغلاط ونقائص في النصّ، كما أنّ بعض أوراقها تالفة، وناقصة الآخر.

وقد رمزنا لها بالرمز «آ».

منهجيّة التحقيق

١ ـ كما سبق أن أشرنا، فإنّ هذا الكتاب لم يطبع سابقاً، والنسخ الخطّيّة المتوفّرة لدينا، بعضها ناقص وبعضها مليء بالأغلاط.

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ١٥٢.

ومع أنّنا قد وضعنا نصب أعيننا جميع النسخ المتوفّرة، فقابلناها وراجعناها، إلّا أنّ أكثر اعتمادنا كان على النسخ «ن» و «مج ١» و «هـ». كما استعنّا في التحقيق أيضاً من نسخة من كتاب منية اللبيب الذي عُرف بأنّه بخطّ المؤلّف.

وربما حالفنا الحظّ في المستقبل ووُفّقنا بالعثور على نسخ أجود وأقدم من هذه النسخ؛ كي نستفيد منها لتحقيقٍ أدقّ وأتمّ إن شاء الله تعالى.

٢ ـ تخريج الأحاديث:

حاولنا تخريج الأحاديث، وبذلنا الجهد والطاقة لتخريجها وعزوها إلى مصادرها الأصليّة، مثل الكتب الأربعة الإماميّة، وكتب الصحاح الستّة لأحاديث العامّة. كما تمّ تخريج البعض من الأحاديث من كتب الفقه بعد أن لم نجدها في كتب الحديث.

٣ ـ تخريج الأقوال:

حاولنا تخريج الأقوال التي أوردها الشهيد ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ وذكر مصادرها. فإن كان القول أو العبارة منسوباً بصراحة إلى شخصٍ أو كتاب، خرّجناه من مصدره الأصلي.

وإن صرّح باسم شخص أو كتاب ولم يكن ذلك الكتاب أو قول ذلك الشخص المصرّح باسمه بمتناولنا أو فقد في سالف الزمان؛ فإن كان هناك شخص آخر قبل الشهيد قد نقل من ذلك الكتاب أو ذلك الشخص، سعينا قدر الإمكان إلى استخراجه منه.

وهناك موارد خاصّة يشير فيها الشهيد إلى كتبٍ ما كانت متوفّرة إلّا لديه، ولم يتعرّض لها غيره، مثل: ما ينسبه الشهيد في موارد متعدّدة إلى القاضي عبد العزيز ابن البرّاج دون ذكر المصدر، أو مع ذكره، من قبيل: المعتمد و المقرب، وهما مفقودان، ولا يتوفّر لدينا أيّ كتابٍ أُصوليّ آخر للقاضي، كما أنّ أحداً لم ينقل عنهما غير الشهيد[1].

كما أنّ العبارات التي ينقلها الشهيد عن السيّد عميد الدين والسيّد ضياء الدين، لم

١. راجع الذريعة، ج ٢١، ص ٢١٤، الرقم ٤٦٦٨؛ وج ٢٢، ص ١٠٨، الرقم ٦٢٩٥.

نقم بإرجاعها إلى الشرحين المستقلّين؛ لأنّ شرحَي هـذين العـالمين هـما أصـل هذا الكتاب.

٤ ـ ترجمة الأعلام وتوضيح المفردات:

أوردنا تراجم مختصرة للأشخاص غير المعروفين الذين ترد اسماؤهم في سياق الكتاب، وذلك عند أوّل مناسبة ترد فيها أسماؤهم، ولمرّة واحدة فقط.

كما أنّ الألفاظ والمفردات غير المأنوسة قد نالت حظّها من التـوضيح حسب الحاجة، فضبطناها بـالشكل وفسّـرناها مسـتندين إلى مـعاجم اللـغات المـعتبرة وقواميسها.

وبما أنّ الخطأ والنسيان كان ـ ولا يزال ـ ملازماً للإنسان، خاصّة في الأعمال العلميّة الصعبة؛ فلذلك نستميح المراجعين الأعزّاء العذرَ إن وجدوا أخطاءً محتملة في عملنا هذا، أو وجدوا إيهامات لم نتعرّض لبيانها؛ إمّا للمشاكل الموجودة فـي أكثر النسخ الخطّيّة، أو غفلت عنها عيون محقّقينا الأعـزّاء مـع تـدقيقهم الشـديد وفحصهم الأكيد، لكن تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار ضيق الوقت وشدّة الاستعجال، فـنرجـوا أن يـتفضّلوا بـتنبيهنا إلى تـلك الأخطاء كي نجعل كلّ شيءٍ في موضعه في القريب الآتي إن شاء الله تعالى.

شكر وتقدير

وفي الختام، نرى من اللازم علينا تقديم الشكر والثناء إلى كلّ مَن ساهم في إنجاز هذه العمل المبارك.

ونخصّ بالذكر الأُستاذ الفاضل الدكتور عليّ أكبر ثـبوت الذي تـحمّل مشـقّة تصحيح ومقابلة كلّ الكتاب مع نسخة الشيخ عزّ الدين، وكذلك مع نسخة أُستاذه المرحوم الشيخ محمّد تقي الآملي، وتفضّل بكتابة ترجمة أعلام الكتاب، وقد أتمّ الفضل فوضع تحت تصرّفنا تصوير نسختَي الشيخ عزّ الدين حسين بن عبدالصمد والد الشيخ بهاء الدين العاملي، ونسخة أُستاذه الآملي.

كما نشكر بشكلٍ خاصّ الأخوين الفاضلين عقيل فرزانـه وحـبيب العـفيفي،

اللذين ساهما ومنذ بداية العمل في البحث عن النسخ الخطّيّة، ومقابلة الكتاب معها، وتخريج مطالبه، وكذلك الشيخ عبد الرسول المهاجر الذي كانت له مساهمته في بداية العمل.

كما نشكر الإخوة الأعزّاء إسماعيل الإسماعيلي ومحمود الهيئتي وإسماعيل بيك المندلاوي؛ لمساهمتهم في المراجعة النهائيّة للمصادر وتخريج المجاهيل ومقابلة النماذج الطباعيّة المختلفة.

ونقدّم شكرنا الخاصّ إلى المحقّقين الفاضلين الشيخ عليّ الأسدي والشيخ عبّاس المحمّدي، اللذين تحمّلا مسؤوليّة ضبط النصّ وكتابة الهوامش وتنظيمها.

وأخيراً، لا ننسى أن نقدّم الشكر الجزيل إلى الأخ محمّد الخازن الذي تولّى مسؤوليّة طباعة الكتاب من نسخه الخطّيّة، وتقطيع متنه، وإصلاحاته المتعدّدة، حتّى نهاية المطاف حيث تمّ إخراجه بهذا الشكل.

شاكرين للجميع ما بذلوه، ومعتذرين لمن قد غفلنا عن ذكره سهواً، سائلين لهم الأجر والثواب، وجزاهم الله خير الجزاء، والحمد لله ربّ العالمين.

يوم الثلاثاء أوّل ذي القعدة سنة ١٤٣٠ هـ ق = ١٣٨٨ هـ ش

يوم ولادة السيّدة فاطمة المعصومة كريمة أهل البيت عليهم السلام

مركز إحياء التراث الإسلامي

عليّ أوسط الناطقي

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللهم على سوابغ نواليك بأبلغ محامدك وأسألك المزيد
من فضلك وأصلي على خير أنبيائك وأعظم أصفيائك وأصفيائك
خصوصاً أعظمهم قدراً وأعلاهم ذكراً أبي القاسم محمد وعلى ابن عمه
وخليفته أبي الحسن علي وأبنائهما المعصومين الطاهرين إلى يوم المعاد
واستعينك في الجمع بين شرحي الإمامين السيدين الأميرين لكتاب
تهذيب الوصول إلى علم الأصول من مصنفات الداعي إلى
شيخنا الإمام جمال الدين ابن المطهر قدس الله روحه مع زيادة
لطيفة وفوائد شريفة وأسألك أن يكون ما فيها من الداعي
إلى الحسنى إنك ولي الإعانة قال تصور المركب
يستلزم تصور مفرداته لا مطلقاً بل من حيث هي صالحة للتركيب
فالأصول لغة ما يبنى عليها غيرها وعرفاً الأدلة والفقه لغة الفهم
وعرفاً العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدل على أعيانها بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات والأحكام العقلية
وكون الإجماع وخبر الواحد وشبههما حجة وعلم المقلد والأحكام
الضرورية كالصلاة والزكاة وعلم الله تعالى لامتناع [illegible] الحكم
وليس المراد العلم بالجميع فعلاً بل قوة قريبة منه [illegible] قوله التصور
حصول صورة الشيء في العقل ويجب تقدمه أمام كل مطلوب [illegible]
ولو وجب إذ طلب غير المتصور أصلاً ممتنع [illegible]
[illegible] وتصور موضوعه وما منه استمداده [illegible]
[illegible] حقيقته [illegible] وتصور مبادئه التي لا بد من [illegible]

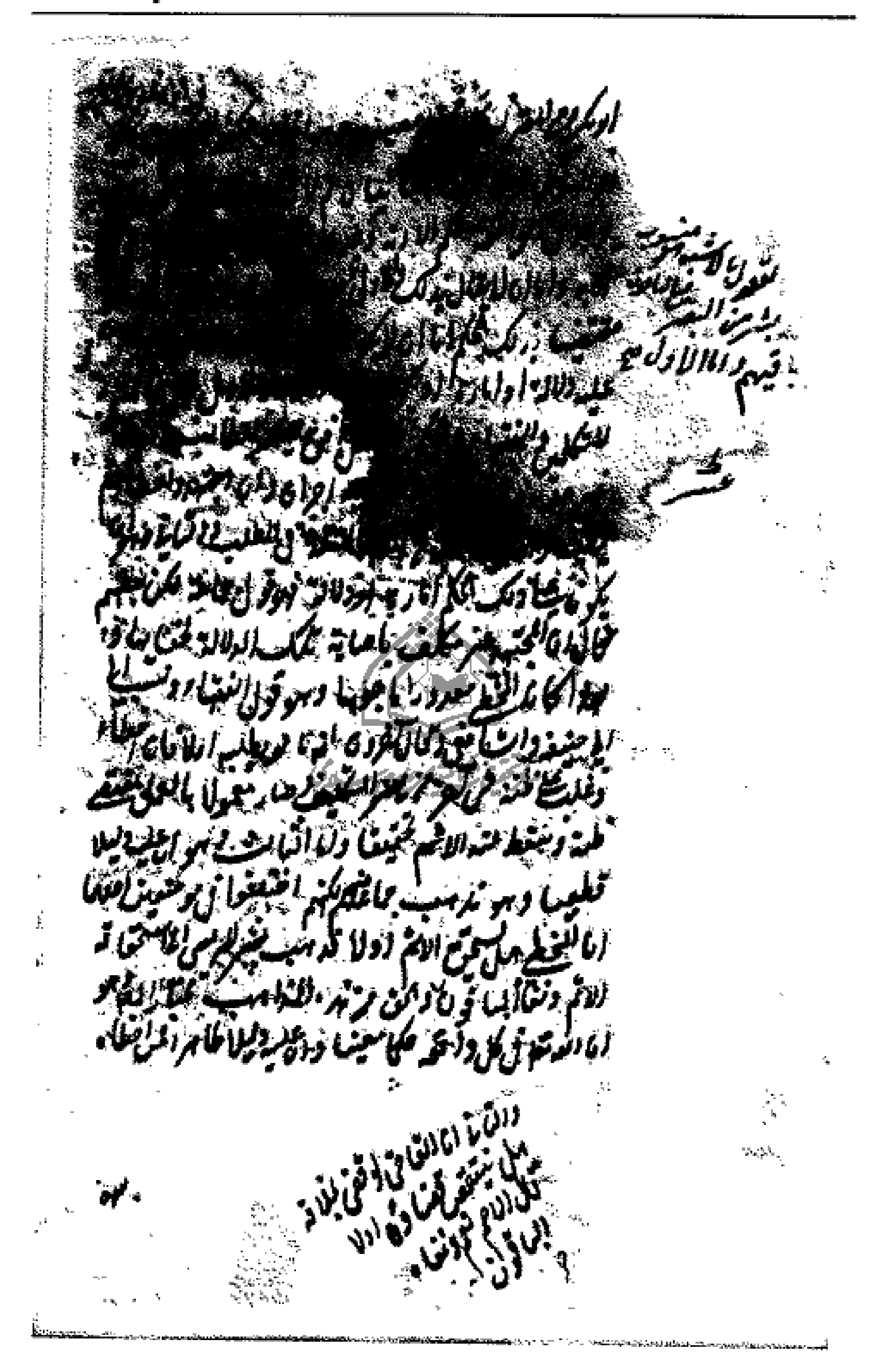
صورة الصفحة الأولى من نسخة «ن»

البحث والاجتهاد وجوابه أن يتبع فيه المستدل بكل
ما للمعترض أن يقدح فيه لو كان المستدل متمسكًا به وأن يجيب
عن جميع ذلك ومنهم من اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم
من منعه لأن ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحًا إلا أنه لا يخرج
عن كونه اعتراضًا والأكثر جوازه لأنه يهاتر وما ذكره المستدل
على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به وأما دليل
المعترض وهو مقصوده بل عن الفرق وهو عبارة عن المعارضة
في الأصل والفرع معًا حتى لو اقتصر على أحدهما لم يكن فرقًا وهو قول
بعض الفقهاء واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لأنه جمع بين أسولة
مختلفة وهي المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع ومنهم من
قبله وجعله عبارة عن سؤال واحد وهو مذهب ابن سريج والأكثرين
جعلوه سؤالًا واحدًا وهو عبارة عن ما بمعنى موجود في الأصل له مدخل
في التعليل ولا وجود له في الفرع كقولهم في أمان العبد أمان من عبد
من أهله في محله فكان صحيحًا فيقول المعترض أمنع وجود الأصل في الفرع
أعني العبد غير المأذون فهو راجع إلى المعارضة الأصل في الفرع لاتحاد
المقصود منه وهو الفرق وإن اختلفت صيغته وقد تقدم البحث في
ذلك وجوابه جواب المعارض في الأصل والمعارضة في الفرع
وقد عرفته وباقي الاعتراضات وأجوبتها تقدمت وحيث انتهى
كلامنا إلى هنا كلام المصنف فليقطع الكلام حامدين لله تعالى ٥٥
تمت هذه النسخة الشريفة بيد الفقير الراجي إلى الله الغني [illegible] السيد
بن إبراهيم الملقب بشيخ الإسلام [illegible] ووقت الظهر يوم الثلاثاء [illegible]
المعظم جمادى الأولى سنة ١٧١ بتوفيق الله تعالى وإعانة رسوله وآله عليهم السلام

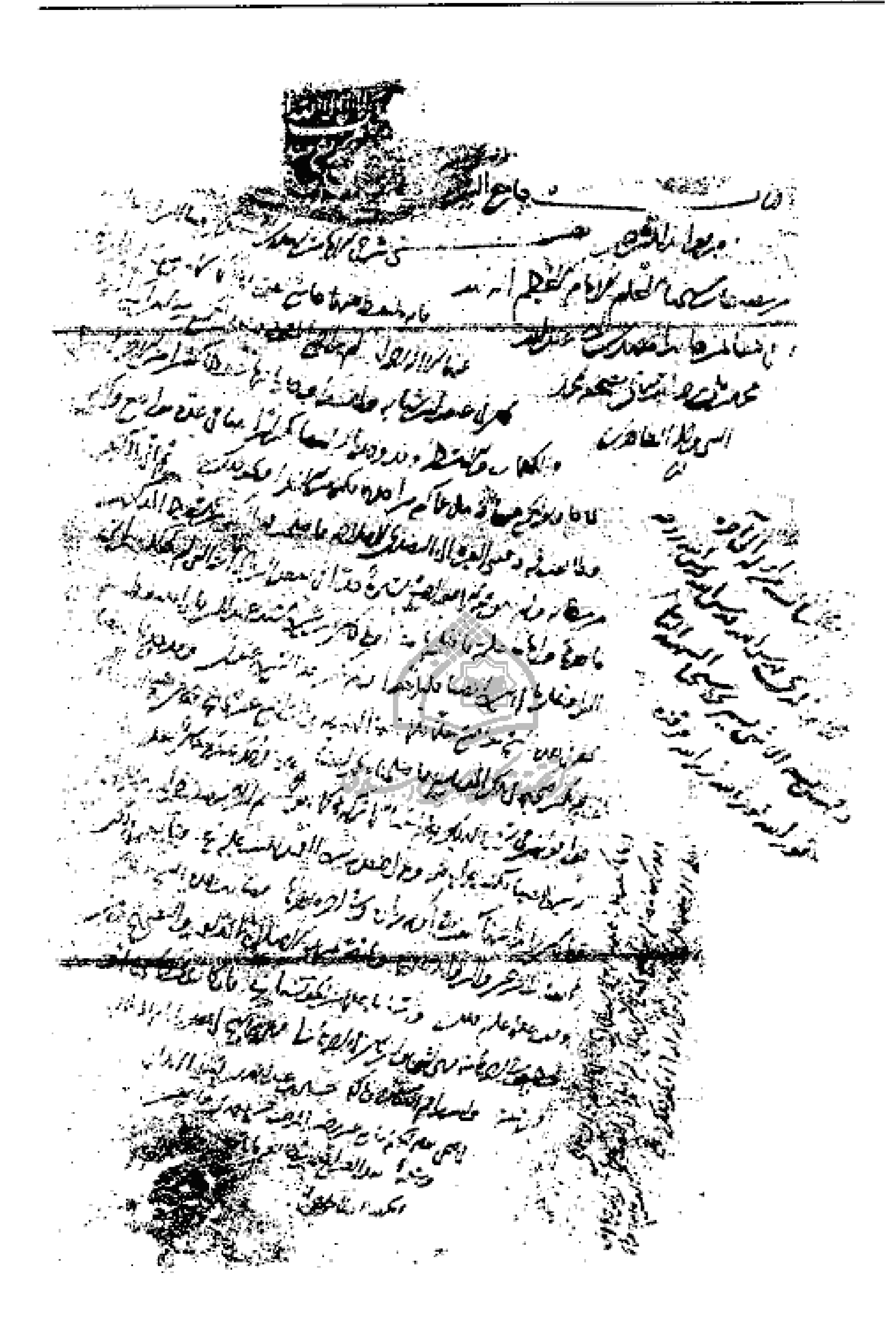
صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «ن»

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من نسخة «مج ١»

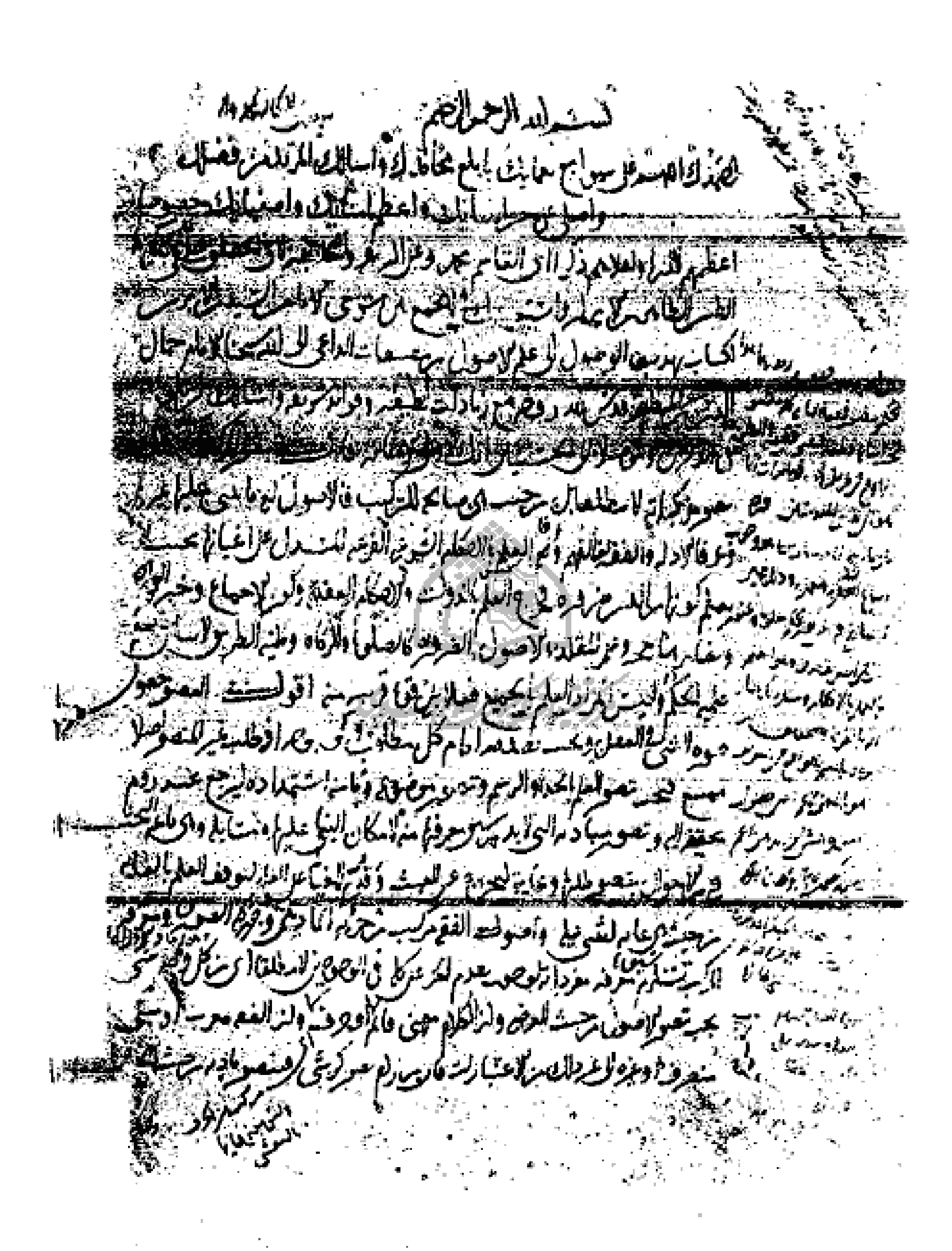


صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «مج ١»



صورة خطّ الشيخ حسين بن عبدالصمد والد الشيخ البهائي

وصورة خطّ الشيخ على نسخة «هـ»



صورة الصفحة الأُولى من نسخة «هـ»



صورة الصفحة الأُولى من نسخة «مج ٢»

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «مج ٢»

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللّهمّ على سوابغ نعمائك بأبلغ محامدك وأسألك المزيد من
فضلك وأصلّي على خير أنبيائك وأعظم أمنائك وأصفيائك
خصوصاً أعظمهم قدراً وأعلاهم ذكراً أبي القاسم محمّد وعلى آله وأصحابه
الطيّبين الطاهرين الأبرار وأستعينك في الجمع بين شرحي الإمامين
السيّدين الأبرّين لكتاب تهذيب الوصول إلى علم الأصول من مصنّفات الداعي
إلى الله شيخنا الإمام جمال الدين يوسف المطهّر قدّس الله روحه مع
زيادات لطيفة وفوائد شريفة وأسألك أن يكون نافعاً في الدارين
وموصلاً إلى الحسنيين إنّك وليّ الإعانة قال قدّس روحه
تصوّر المركّب يستلزم تصوّر مفرداته لا مطلقاً بل من حيث
هي صالحة للتركيب فالأصول لغة ما يبتني عليها غيرها وعرفاً
الأدلّة والفقه لغة الفهم وعرفاً العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة
المستدلّ على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج
العلم بالذوات والأحكام العقليّة وكون الإجماع وخبر الواحد ونظائرها
حجّة وعلم المقلّد والأصول الضروريّة كالصلوة والزكوة وظنّيّة
الطريق لا تنافي علميّة الحكم وليس المراد العلم بالجميع فعلاً بل قوّة
قريبة منه أقول التصوّر حصول صورة الشيء في العقل ويجب
تقدّمه أمام كلّ مطلوب ولو بوجه إذ طلب غير المتصوّر أصلاً ممتنع
فيجب تصوّر العلم بالحدّ أو الرسم وتصوّر موضوعه وما منه استمداده
ليرجع عند روم تحقيقه إليه وتصوّر مباديه التي لا بدّ من سبق معرفتها
منه لإمكان البناء عليها ومسائله وهي ما عنه البحث فيه من الأحوال
بتصوّرها وغايته ليخرج عن العبث وتقدّم المعنى على الغاية لتوقّف

صورة الصفحة الأولى من نسخة «آ»

جامع البين

من فوائد الشرحين / ١




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللهمّ على سوابغ نعمائك بأبلغ محامدك، وأسألك المزيد من فضلك، وأُصلّي على خير أنبيائك وأعظم أُمنائك وأصفيائك، خصوصاً أعظمهم قدراً، وأعلاهم ذكراً، أبي القاسم محمّد، وعلى آله وأصحابه الطيّبين الطاهرين الأبرار.

وأستعينك في الجمع بين شرحي الإمامين السيّدين الأبرّين لكتاب تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، من مصنّفات الداعي إلى الله شيخنا الإمام جمال الدين [الحسن بن] يوسف بن المطهّر (قدّس الله روحه) مع زيادات لطيفة وفوائد شريفة.

وأسألك أن يكون نافعاً في الدارين، وموصلاً إلى الحسنيين، إنّك وليّ الإعانة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[المقصد الأوّل في المقدّمات

وفيه فصول :

الفصل الأوّل في مباحث مهمّة]



قال (قُدِّس روحه) :

تصوّر المركّب يستلزم تصوّر مفرداته لا مطلقاً ، بل من حيث هي صالحة للتركيب .

فالأُصول لغةً : ما يبنى عليها غيرها ، وعرفاً : الأدلّة .

والفقه لغةً : الفهم ، وعرفاً : العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة المستدَلّ على أعيانها بحيث لا يُعلَم كونُها من الدين ضرورةً .

فخرج العلم بالذوات ، والأحكام العقليّة ، وكون الإجماع وخبرِ الواحد ونظائرهما حجّةً ، وعلم المقلِّد ، والأُصول الضروريّة ، كالصلاة والزكاة .

وظنّيّة الطريق لا تنافي عِلميّة الحكم ، وليس المراد العِلم بالجميع فعلاً بل قوّةً قريبةً منه . [تهذيب الوصول ، ص ٤٧]

أقول : التصوّر حصول صورة الشيء في العقل ، ويجب تقدّمه أمام كلّ مطلوب ، ولو بوجه ؛ إذ طلبُ غير المتصوّر أصلاً ممتنع ، فيجب تصوّر العلم بالحدّ أو الرسم ،

وتصوّر موضوعه وما منه استمداده؛ ليرجع عند روم[١] تحقيقه إليه.

وتصوّر مبادئه التي لا بدّ من سبق معرفتها منه؛ لإمكان البناء عليها.

ومسائله: وهي ما عنه البحث فيه من الأحوال بتصوّر طلبها.

وغايته ليخرج عن العبث.

وقدّم المغيّا على الغاية؛ لتوقّف العلم بالغاية ـ من حيث هي غاية لشيء ـ عليه.

وأصول الفقه مركّب من جزئه المادّي[٢] وجزئه الصوري، ومعرفة المركّب تستلزم سبق معرفة مفرداته؛ لوجوب تقدّم الجزء على كلّه في الوجودين لا مطلقاً ـ أي من كلّ وجه ـ حتّى يجب تصوّر الأُصول من حيث العرضيّة؛ وأنّ الكلام معنى قائم بالنفس أو حرف إلى غير ذلك، وأنّ الفقه معرب أو مبنيّ، منصرف أو غيره، إلى غير ذلك من الاعتبارات؛ فإنّ من رام تصوّر كرسي، فيتصوّر مادّته من حيث الخشب والحديد، لا من حيث إنّهما مركّبان من الأجزاء، أو من الهيولى والصورة، أو أنّهما قديمان أو حادثان.

والمراد بتصوّر المركّب، من حيث التركيب، لا التصوّر التامّ، ولا مطلق التصوّر.

فالأُصول لغةً: ما يبنى غيرها عليها ويستند إليها[٣]. وعرفاً: القاعدة الكلّيّة، ومنه: «لنا أصل، وهو أنّ اليقين لا يعارضه الشكّ»، والراجح يقال: «الأصل الحقيقة»، والمستصحب يقال: «تعارض الأصل والظاهر»، والدليل يقال: «الأصل في المسألة الفقهيّة الكتاب والسنّة».

ومن حيث يضاف[٤] إلى العلم يراد به الأدلّة، ولو قال «الطرق» كان أجود.

والفقه: الفهم لغةً[٥]، قال الشاعر:

أرسلت فيها قِرَماً ذا إفحام طِبّاً فقيهاً بذوات الإيلام[٦]

---

١. رام الشيء: طلبه. راجع الصحاح، ج ٤، ص ١٩٣٨، «روم».

٢. في بعض النسخ: «من جزئيه المادّيّين» بدل «من جزئه المادّي».

٣. المصباح المنير، ج ١، ص ١٦؛ وراجع لسان العرب، ج ١١، ص ١٦، «أصل».

٤. يعني الأُصول.

٥. الصحاح، ج ٤، ص ٢٢٤٣، «فقه».

٦. نسبه الزمخشري إلى عطاء السندي، ونقله مع اختلاف يسير، فراجع أساس البلاغة، ص ٣٤٦.

فقيل: العلم[١]؛ وقيل: جودة الذهن؛ من حيث استعداده لاكتساب المطالب[٢].

والمراد بـ«الذهن» قوّة النفس المعدّة للإدراك، وهو يتناول المشاعر المدركة للجزئيّات، والعقل المدرك للكلّيّات؛ لاتّصاف العامي بالفهم ولا علم.

وعرفاً ما ذكره.

ويخرج بـ«الأحكام» الذوات والصفات الحقيقيّة، كالقدرة والعلم. و«الشرعيّة» الحسن والقبح والتماثل والاختلاف والإعرابيّة والطبّيّة. و«الفرعيّة» أُصول الفقه؛ وبـ«المستدلّ» علم واجب الوجود ونحوه. و«على أعيانها» المقلّد. وبالآخر الأُصول الضروريّة، كوجوب الصلاة وتحريم الميتة.

ويردّ: أنّ العلم إن أُريدَ به المعنى الخاصّ خرج به المقلّد، وإن أُريدَ به الاعتقاد ليدخل المقلّد، زال سؤال الفقه ظنّي، ولأنّ التعريف صادق على المقلّد؛ فإنّه ليس فيه؛ لأنّ العالِم بالصلاة مستدلّ عليها.

وبعضهم زاد «بالاستدلال»؛ ليخرج علم واجب الوجود تعالى، وعلم الملائكة عليهم السلام، وعلم النبيّ صلى الله عليه وآله بالأحكام المتلقّاة من الوحي بهذا الوجه المذكور[٣]، فإذن هذا الحدّ غير مطّرد.

وأُجيب بمنع الملازمة؛ لأنّ المجتهد إذا غلب على ظنّه حكم معلوم بطريق شرعي حصل عنده دليل، كأنّ هذا الحكم مظنون بطريق شرعي، وهي مقدّمة وجدانيّة، وكلّ مظنون بطريق شرعي يجب العمل به، وهي إجماعيّة[٤].

والمراد بكون الحكم معلوماً هو أنّ العمل به مقطوع، فلا يرد أنّ الدليل لا ينتج المطلوب فلا يستلزمه.

---

١. القائل هو خليل بن أحمد، فراجع العين، ج ٣، ص ٣٧٠، «فقه».

٢. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٧؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٤.

٣. منهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٤.

٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٥.

وقال الجويني[١]:

ليس المظنون كافياً، وإنّما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام المظنون؛ ولذلك قال المحقّقون: خبر الواحد والقياس لا يفيد العلم لذاته، وإنّما يجب العمل بما له حقّ العلم في الدليل القاطع على وجوب العمل عند الخبر والقياس[٢].

وردّ بأنّه لو صحّ أنّ الفقه ما ذكر لزم الإضمار في التعريف، وقد حُذّر عنه في صناعة الحدّ؛ لأنّه من أقسام المجاز.

وأُجيب بأنّ الرسوم قد يتجوّز فيها، بل الرسم نفسه مجاز؛ لأنّه لا يدلّ على الماهيّة إلّا بالالتزام.

وأُورد أيضاً: إن كان المراد جميع الأحكام لم ينعكس؛ بل يصدق المحدود بدون الحدّ؛ لصدق الفقيه على مَن لم يحط علماً بها كذلك، وإن كان البعض لم يطّرد، بل يصدق الحدّ بدون المحدود في المقلّد. هكذا قيل في تقريره[٣]؛ فالأولى إسقاط الثاني من البين؛ فإنّ المصنّف لم يتعرّض له.

والجواب عنه ظاهر؛ إذ المقلّد لم يستدلّ على العين.

والجواب: المراد الجميع، وينعكس؛ إذ المراد بالجميع بالقوّة القريبة من الفعل؛ بحيث يكون متمكّناً لاستخراج الأحكام من مظانّها، وعدم العلم في الحال لا ينافيه؛ لجواز كونه لتعارض الأدلّة، أو لاستدعاء الاجتهاد زماناً.

ويردّ: أنّ العلم قوّة مجاز وهو أُغلوطة.

وأُجيبَ بأنّ المجاز إذا اشتهر استعمل، وقد قرّر في المنطق.

وقيل: الفقه العلم بجملة غالبة من الأحكام الشرعيّة الفرعيّة بالنظر[٤].

---

١. عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي ركن الدين، الملقّب بإمام الحرمين، أعلم المتأخّرين من أصحاب الشافعي، ولد في ٤١٩ هـ في جوين من نواحي نيشابور وتوفّي في ٤٧٨ هـ في قرية من أعمال نيشابور. الأعلام، ج ٤، ص ١٦٠.

٢. نقله الزركشي عن برهانه في البحر المحيط، ج ١، ص ١٩.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٤ ـ ٦٥.

٤. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٨.

قال :

وإضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه ، فأُصول الفقه مجموع طرق الفقه على الإجمال ، وكيفيّة الاستدلال بها ، وكيفيّة حال المستدلّ بها .

[تهذيب الوصول، ص ٤٨]

أقول : هذا الجزء الصوري أعني الإضافة ، واسم المعنى ما لم يكن لمسمّاه شخص ، واسم العين ما كان ، وينقسمان إلى اسم وصفة .

فالأوّل كـ«رجل» و «قائم» ، والثاني كـ«علم» و «ظنّ» و «صادق» و «كاذب» .

والأُصول اسم معنى لا عين ، وهو اسم لا صفة . وعرّف هذه الإضافة الخاصّة بتعريف مطلقها ؛ لدخولها تحتها ، والتعريف هنا بالغاية ، وهي إفادتها الاختصاص .

قيل :

ولو عكس وقال : «اختصاص المضاف إليه بالمضاف» كان أجود ؛ لأنّ الثاني مختصّ لا الأوّل . وينبغي تقييدها بقولنا : «باعتبار ما دلّ عليه لفظ المضاف» ، كما قال صاحب المحصول[1] وغيره[2] ؛ فإنّا إذا قلنا : «مكتوب زيد» أفاد اختصاص زيد به ؛ لمكتوبيّته له ، لا لكونه محسوساً ومنظوراً إليه ـ مثلاً ـ بخلاف اسم العين ؛ فإنّه يفيد الاختصاص المطلق .

فإضافة الأُصول إلى الفقه أفادت اختصاص الأُصول بالفقه ؛ لكونه أُصولاً له ، وهذا كالمقدّمة لبيان ماهيّة العلم من حيث الإضافة ؛ فمن ثَمّ أتي بالفاء التعقيبيّة .

وجعلها بعض الشارحين معقّبة لتعريف الأجزاء لا لهذه الإضافة ، والمجموع

---

١ . المحصول ، ج ١ ، ص ٨ ، وصاحب المحصول هو محمّد بن عمر ، أبو عبد الله ، فخر الدين الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ) أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل ، مولده في الريّ وإليها نسبته ، وتوفّي في هراة ، من تصانيفه : المحصول في علم الأُصول ، مفاتيح الغيب و .... الأعلام ، ج ٦ ، ص ٣١٣ .

٢ . كالعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٦٦ .

يخرج به الواحد؛ للمغايرة بين الكلّ والجزء.

و «الطرق» شاملة للدليل والأمارة.

ومعنى «الإجمال» بيان كون تلك الطرق طرقاً في الجملة، لا في مسألة مخصوصة، فإنّا إذا قلنا: إنّ الإجماع حجّة ـ مثلاً ـ لا نريد أنّه حجّة في المسألة الفلانيّة، أو أنّ ذلك الطريق وجد فيها؛ فإنّه ليس من أُصول الفقه.

ومعنى «الاستدلال» هو الشرائط التي بها يصحّ الاستدلال بتلك الطرق، كالسلامة عن المعارض والرجحان.

ويريد بـ«حال المستدلّ» البحث عن باب الاجتهاد والاستفتاء؛ فإنّ طالب الحكم إمّا عامي أو مجتهد. ويزاد فيه: «من حيث هي طرق» ولا بدّ منه.

واعلم أنّ الكتاب أصل الطرق؛ فإنّ السنّة إنّما صارت حجّةً؛ لأمر الله بطاعة الرسول، والإجماع به ثابت، وباقي الأدلّة كذلك، إلّا دليل العقل عندنا، ونقض به نفي كون الكيفيّتين نفس العلم.

قال:

ورسمه باعتبار العَلَميّة: العلم بالقواعد التي تُستنبط منها الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

ومعرفته واجبة على الكفاية؛ لتوقّف العلم بالأحكام الواجبة كذلك عليه.

ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو.

وغايته معرفة أحكام الله تعالى؛ لتحصل السعادة الأبديّة بامتثالها.

[تهذيب الوصول، ص ٤٨]

أقول: هنا مسائل:

الأُولى: رسم العِلم باعتبار كون هذين اللفظين عَلَماً عليه ولقباً له، واللقب عَلَم يشعر بمدح أو ذمّ، وهما عَلَمان على هذا العِلم بابتناء الفقه في الدين عليه، وهي صفة مدح، وما تقدّم تعريف باعتبار الإضافة. وأمّا هذا فلا التفات فيه إلى الأجزاء من حيث دلالتها على موضوعاتها لغةً ولا عرفاً، بل إلى النقل الطارئ. ولو حمل

الأُصول على معناه اللغوي ـ أي ما استند إليه ـ استغني عن التعريف باعتبار النقل، وإنّما كان ما ذكر رسماً؛ لأنّه تعريف بالجنس، أو بالعرض العامّ والأُمور الخارجة عنه.

قيل: هذا الرسم صادق على هذا العلم، ولو امتنع صِدقُ ذلك اللفظ عليه علَماً أو غيره، بل ولو فرض عدم كونه عَلَماً فلا يكون رسماً باعتبار العَلَميّة، بل باعتبار الغاية.

وأُجيبَ: بأنّ المراد «باعتبار العَلَميّة» أنّه لا التفات فيه إلى حال الأجزاء كما ذكر، لا من حيث هو مسمّى بأُصول الفقه، وذلك لا ينافي كونه رسماً باعتبار الغاية. والكاشف عن حقيقة هذا الرسم أنّ العلم قد يكون متعلّقاً بالقواعد ـ أعني الأُمور الكلّيّة المنطبقة على جزئيّات، فيعرف أحكامها منها، وبواحدة منها ـ وقد يكون متعلّقاً بغيرها.

ثمّ القواعد قد يستنبط منها أحكام وماهيّات وصفات. والأحكام قد تكون شرعيّةً وعقليّةً. والشرعيّة قد تكون اعتقاديّةً لا يتعلّق بكيفيّة عمل وهي أصليّة، وقد تكون عمليّةً يتعلّق بها وهي الفرعيّة؛ ولمّا تعذّرت الإحاطة بها دفعةً نيطت بطرق من عمومات وعلل تفصيليّة، أي كلّ مسألة بدليل مستنبط منها.

ولمّا كان اشتغال الكلّ بها يعطّل كثيراً من المقاصد الدينيّة والدنيويّة، خصّ قوم بالانتهاض لها، وهم المجتهدون، والباقون يكتفون بالتقليد. فدوّنوا العِلمَ الحاصل لهم منها وسمّوه فقهاً؛ ولمّا احتاجوا في الاستنباط إلى مقدّمات كلّيّة يبتني عليها كثير من الأحكام، فربما وقع الخلاف، فتشعّبوا فيها شعباً، وتحزّبوا أحزاباً، ورتّبوا فيها مسائل، تحريراً واحتجاجاً وجواباً. فلم يروا إهمالهم نصحاً لمن بعدهم، وإعانةً لهم على درك الحقّ منها بسهولة، فدوّنوها وسمّوا العلم بها أُصول الفقه.

هكذا ذكره بعض الأفاضل[1]. ومنه يظهر فائدة القيود.

الثانية: أنّ معرفة هذا العلم واجبة على الكفاية، وفيه دعويان برهن عليهما.

---

١. المجيب هو العضدي في شرح مختصر المنتهى، ص ١٩ ـ ٢٢.

أمّا الوجوب؛ فلوجوب الفقه المطلق المتوقّف على أُصوله، وسيأتي وجوب المقدّمة. وأمّا وجوب الفقه؛ فلما ثبت في فنّ الكلام من وجوب التكليف، ووجوب التكليف مطلق أيضاً؛ لتحقّق وجوبه من غير توقّف على شرط، وهو معنى الوجوب المطلق.

وأمّا التوقّف؛ فلأنّ العِلم التصديقي بالأحكام الشرعيّة من دون أدلّتها غير ممكن. وأمّا كيفيّة الوجوب فهو كفاية، بمعنى تعلّق غرض الحكيم بإيقاع الفعل لا من شخص معيّن؛ لأنّ المقتضي لوجوبه واجب على الكفاية، وقد أُشير إليه في المسألة السابقة والآية الشريفة[1]، فيجب كذلك، وإلّا لَزادَ التابع عن متبوعه[2].

الثالثة: لكلّ عِلم مرتبة يجب أن يوضع فيها؛ ليتمّ نظم المعلوم، وتلك المرتبة باعتبار الحاجة من الجانبين. ولمّا كان هذا العلم محتاجاً إلى الكلام؛ لتوقّف العلم بطرق الأحكام الشرعيّة على معرفة الشارع وصفاته وآثاره، والمتكفّل به هو علم الكلام، وإلى اللغة والنحو؛ لأنّ معظم الأدلّة الكتاب والسنّة؛ لعود غيرهما إليهما غالباً، وهما عربيّان، فتتوقّف معرفته على معرفة معاني الألفاظ؛ إفراداً وتركيباً، وإعراباً وبناءً؛ لاختلاف المعاني باختلاف الإعراب كـ«ما أحسن زيد» ـ بالسكون ـ المحتمل للتعجّب، المعبّر عنه بنصب «أحسَنَ» و«زيداً»، والنفي بنصب «أحسن» ورفع «زيد»، والاستفهام برفع «أحسن» وجرّ «زيد»، وكذلك «ما لَهُ عليّ حقّ» بضمّ لام «له» إقرار، وبفتحه إنكار، والمبيّن لهذه الأُمور علم اللغة والنحو.

ومنه يظهر عدم توقّفه على كثير من مباحث الكلام، كالبحث عن عدد الأعراض وبقائها وتماثلها واختلافها، وفي نحو ما يعتبر في العربيّة.

الرابعة: غاية العلم وهي الغرض منه. وليس لكلّ شيء غاية وإلّا تسلسل؛ بل قد يراد الشيء لذاته، فهي غايته، وقد يراد لغيره إلى أن ينتهي إلى مراد لذاته، وهو

---

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. في «ح، هـ»: لعلّ المراد أنّ معرفة الأحكام الشرعيّة ـ تقليداً أو اجتهاداً ـ تابع لمعرفة أُصول الفقه، فيكون معرفة الأحكام مجزية عنه في الأكثر، كما قال لي.

الغاية الذاتيّة؛ والبواقي غايات عرضيّة، فتحصل السعادة الأبديّة هنا؛ والخلاص من الشقاوة السرمديّة، هي الغاية الذاتيّة، وهي غاية الفقه، فهو أدخل في الغاية الذاتيّة من هذا العلم؛ لأنّ الفقه غاية هذا العلم المغيّا بالذاتيّة.

وأشار المصنّف إلى الغاية الذاتيّة والمتوسّطة، ولا يبعد كون علم غـايةً لآخـر تكون آلته، وكانت الغاية معلومةً من الرسم العلْمي، وأعادها لبيان الغاية الذاتيّة، وبعض جعل الغاية من المبادئ.

قال :

ومبادؤه التصديقيّة من الكلام واللغة والنحو، والتصوّريّة من الأحكـام، ومـوضوعه طرق الفقه على الإجمال، ومسائله المطالب المثبتة فيه.

[تهذيب الوصول، ص ٤٨]

أقول: أجزاء العلم ثلاثة: مبادئ[١]، وموضوع، ومسائل، وكـان يـنبغي تـقديم الموضوع جرياً على العادة، ونوزع في أنّ المبادئ والموضوع جزءان؛ ولا يـبعد جعلهما جزءاً فعليّاً؛ فالمبادئ هي ما يتوقّف عليها مسائل العلم.

وهي تصوّرات كحدّ الموضوع، مثل قولنا في حدّ الجسم الطـبيعي ـ الذي هـو موضوع علم الطبيعي ـ: «إنّه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايـا القائمة»، أو حدّ أجزائه، كقولنا في حدّ الهيولى: «إنّه الجوهر القابل للـصورة»، والصورة هي الجوهر المتّصل بذاته الحالّ في المـادّة، أو حـدّ جـزئيّاته كـقولنا: «الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة»، أو حدّ أعراضه الذاتيّة كالحركة: «كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة»، وأن قيل: الدليل والإجماع وخبر الواحد والأمر والعامّ.

ثمّ هذه المبادئ تنقسم إلى ما يكون التصديق بـوجوده مـتقدّماً عـلى العـلم،

---

١. في «م، آ»: الفرق بين المقدّمة والمبادئ: قيل: المقدّمة أعمّ منه؛ لأنّ المبادئ ما يتوقّف عليه المسائل بـلا واسطة، والمقدّمة ما يتوقّف عليه بواسطة أو بلا واسطة؛ فبينهما عموم و خصوص مطلق.

كالموضوع ونوعه وجزئه؛ لأنّ ما لا يعرف وجوده يستحيل طلب شيء له.

وإلى ما يكون التصديق بوجوده في نفس العلم، وهو ما عداها، كالأعراض الذاتيّة.

فحدود الأوّل بحسب الماهيّة، وحدود الثاني بحسب الاسم أو الصورتين، ثمّ بعد التصديق بالوجود يصير حدوداً بحسب الماهيّات.

وقد جعل المصنّف وغيره مبادئ هذا العلم التصوّريّة الأحكام ـ أي تصوّر الأحكام ـ لأنّ المقصود إثباتها ونفيها[1].

أمّا في الأُصول، فكما تقول: الأمر للوجوب، وأمّا في الفقه فكقولنا: الوتر ليس بواجب، ولا يمكن بدون التصوّر، ولأنّه بتصوّرها يتمكّن من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهّل بالبحث فيها للنظر والاستدلال، ولا يتوقّف على التصديق للتصديق فيها وإلّا دار؛ إذ العلم بثبوتها إنّما يستفاد من أدلّتها، فلو توقّف عليه دار.

والمراد بقولنا «ثبوتها من أدلّتها» الأحكام المستدلّ عليها لا مطلق الأحكام، فاندفع النقض بما يعرف كونه من الدين ضرورةً.

قيل: يشكل حصر المبادئ التصوّريّة في الأحكام. ويضعّف لو لم تقبل الحصر.

وزاد بعضهم: «حدّ العلم وفائدته»[2]، وهو غير مصطلح.

وقيل: إنّ تعريف العلم يستلزم تصوّر الموضوع فيها.

وتصديقات[3]، وهي مقدّمات يتوقّف العلم عليها.

وهي إمّا بيّنة بنفسها وتسمّى علوماً متعارفةً؛ كقولنا في الهندسة: «المقادير المساوية لواحد متساوية». وهذه ضروريّة.

وإمّا غير بيّنة بنفسها، وهي كسبيّة يتكفّل بها علم آخر تكون مسائلاً منه، فإن

---

١. منهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٩.

٢. راجع شرح مختصر المنتهى المطبوع مع حاشية العلّامة التفتازاني، ج ١، ص ٨.

٣. عطف على قوله: «وهي تصوّرات» في ابتداء ص ١٣.

أذعن المتعلّم لها بحسن ظنّ فهي الأُمور الموضوعة، كقولنا: «لنا أن نصل بين كلّ خطّين بخطّ مستقيم»، وإن تلقّاها بالإنكار والشكّ فهي المصادرات، كقولنا: «لنا أن نعمل بأيّ بُعد وعلى كلّ نقطة شيئاً دائرةً».

ومبادئ هذا العلم التصديقيّة من الكلام؛ لتوقّف الأدلّة الإجماليّة على معرفة الله، ليستند الخطاب إليه، وهو متوقّف على حدوث العالم، ولتوقّفه على صدق الرسول المتوقّف على دلالة المعجز المتوقّف على العدل المتوقّف على الغنى المتوقّف على وجوب الوجود.

هذا على مذهبنا ومذهب الإماميّة؛ وأمّا الأشاعرة فدلالة المعجز متوقّفة على استناد الأفعال إلى القدرة القديمة، المتوقّفة على خلق الأعمال، المتوقّف على إثبات العلم والقدرة، وكلّ ذلك يتكفّل به علم الكلام.

ومن العربيّة؛ لتوقّف الاستدلال بالكتاب والسنّة على معرفة اللغة ـ من حقيقة وعموم وإطلاق ومنطوق وانفراد وإضمار ومقابلاتها[1] ـ وعلى معرفة مدلولات الحركات الإعرابيّة، والصيغ والتصاريف بحسب الوضع، والمتكفّل بذلك علم اللغة والنحو.

وأمّا الموضوع، فهو ما يبحث في العلم عن عوارضه اللاحقة[2] له لذاته، كالتعجّب، أو لجزئه، كالضحك، أو لعرضٍ مساوٍ، كالحركة الإراديّة. وهو إمّا أمر واحد، كالعدد للحساب؛ أو أُمور، فتشترط اشتراكها في معنى يلاحظ في سائر مباحث العلم، إمّا ذاتي، وهو الدليل الموصل إلى الأحكام الشرعيّة؛ لأنّ الدليل ذاتي كالكتاب مثلاً، أو عرضي، كاشتراك الطرق في إفادة الحكم الشرعي. وإلّا لجاز اتّحاد مختلفات العلوم.

فموضوع هذا العلم طرق الفقه إجمالاً، أي لا من حيث دلالتها على الصور المخصوصة، بل من حيث إثبات دلالتها على مطلق الحكم؛ لأنّ الأُصولي يبحث

---

١. في «ن»: «ومعانداتها» بدل «ومقابلاتها».

٢. في «ح، هـ»: قال ضياء الدين: هي اللاحقة لذاته أو لجزئه أو لعرض يساوي ذاته؛ كالتعجّب والحركة بالإرادة والضحك للإنسان. وهو أولى ممّا هنا.

عن الأحوال العارضة وأقسامها وكيفيّة استثمار الأحكام منها إجمالاً، كالعموم والخصوص والأمر والنهي والإجمال والبيان والنسخ وغيرها من الأعراض الذاتيّة.

ويمكن جعل موضوع أُصول الفقه واحداً، وهو الطريق الإجمالي الشامل للكلّ.

وأمّا مسائل العلم، فهي المطالب المبرهن عليها في العلم، فمتى كانت كسبيّة ولها موضوعات ومحمولات، وموضوعها لا بدّ من رجوعه إلى موضوع العلم؛ فلا يكون الموضوع نفسه، كقولنا: الإجماع حجّة. والطريق إمّا أن يدلّ بلفظه أو بمعناه، والإجماع العلم...[1] الموضوع كقولنا: الإجماع بعد الخلاف جائز. وجزء من الموضوع كالقراءات السبع متواترة، ونسخ آية بأُخرى جائز، وعرضاً ذاتيّاً للموضوع كالأمر للوجوب.

قال:

والدليل: ما يفيد معرفته العلمَ بشيء آخر إثباتاً أو نفياً. والأمارة: ما تفيد ظنّه. والعلم: لا يُحدّ وإلّا جاء الدور. والنظر: ترتيب أُمور ذهنيّة ليتوصّل بها إلى أمر آخر. والظنّ: اعتقاد راجح يجوز معه النقيض. ومرجوحه: الوهم. والشكّ: سلب الاعتقادَين. والجهل البسيط: عدم العلم. والمركّب: كذلك مع اعتقاده. واعتقاد الرجحان: جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم.

ويستجمع العلمُ الجزمَ والمطابقة والثبات، ولا ينتقض بالعاديات؛ لحصول الجزم، وإمكان النقيض باعتبارين. [تهذيب الوصول، ص ٤٩]

أقول: هذه التعريفات من المبادئ الكلاميّة، وإنّما احتاج إليها؛ لما عرف من أنّ الموضوع هو الطرق، وكان الطريق إمّا موصلاً إلى العلم أو الظنّ، وهو الدليل والأمارة، وذلك إنّما يكون بالنظر وجب تعريف هذه الأشياء ومقابلها:

فالأوّل: الدليل لغةً: الدالّ[2]، وهو ناصب الدليل أو ذاكره أو ما به الإرشاد، وليس

١. هنا بياض في جميع النسخ بمقدار كلمة أو كلمتين.

٢. الصحاح، ج ٣، ص ١٦٩٨؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٢٤٨، «دلل».

يبعد أن يجعل المرشد قسماً لها. وعرفاً: ما ذكره، وهو تعريف له بالغاية؛ وبـ«العلم» يخرج الأمارة؛ وبـ«إثباتاً أو نفياً» يخرج المعرّف. ولو جعل «العلم» مخصوصاً بالتصديق استغنى عنها؛ فإنّ بعضهم جعل «المعرفة» ما تعلّق بالبسيط والجزئي، و«العلم» بالمركّب والكلّي، ونقض في عكسه بالدليل الثاني، وأُجيبَ بإفادته دلالة الأوّل.

وهو لمّي إن كان بالعلّة على المعلول، وإنّي وهو عكسه؛ أو بأحد المعلولين على الآخر، وهو مركّب من الأوّلين؛ فإنّ وجود أحد المعلولين دليل على وجود علّته بالثاني، ووجودها دليل على وجود المعلول الآخر بالأوّل، وقد يخصّ الثاني بالدليل، فبينه وبين العامّ[١] اشتراك لفظيّ[٢].

وهو عقليّ ومركّب.

قيل: والأجود العقلي[٣]، خلافاً للآمدي[٤]؛ لأنّ صدق المبلغ عقلي.

ورُدّ: بإمكان حصول سمعيّات، وانتهاؤها إلى العقل، كانتهاء النظري إلى الضرورة[٥].

والحقّ أنّ النزاع لفظي.

وهو إثباتي، كالوضوء عبادة، وكلّ عبادة بنيّة.

---

١. في «ح، هـ»: وهو الأوّل ـ أعني الشامل له ولقسميه الأكثر ـ أنّه لا يركّب من السمعيّات المحضة دليل. وقيل: يركّب وإن انتهت إلى العقلي؛ فإنّ الأدلّة النظريّة لا بدّ أن تنتهي الضروريّة، ولا يسمّى ضروريّةً.

٢. في «مع»: الثالث مركّب من الأوّليين؛ فإنّ وجود أحد المعلولين دليلٌ على وجود علّته بالطريق الثاني، ووجود علّته يدلّ على وجود معلولها الآخر بالطريق الأوّل، وقد يخصّ لفظ «الدليل» بالقسم الثاني ـ أعني الاستدلال بالمعلول على العلّة ـ فهو إذن مشترك بينه وبين المعنى الأوّل الشامل له ولقسميه اشتراكاً لفظيّاً.

٣. القائل هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٨٤.

٤. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠. والآمدي هو عليّ بن محمّد، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أُصولي، ولد بديار بكر (في ٥٥١ هـ) وتوفّي بدمشق (في ٦٣١ هـ) من تصانيفه: الإحكام في أُصول الأحكام، وأبكار الأفكار. الأعلام، ج ٤، ص ٣٣٢.

٥. في «مع»: ويمكن أن يقال: إنّه لمّا ثبت صدق الرسول ﷺ في جميع إخبار الله أمكن أن يتألّف من تلك الإخبارات مقدّمات متناسبة منتجة لمطلوبٍ ما، وإن كان لا بدّ من انتهاء تلك المقدّمات في آخر الأمر إلى المقدّمات العقليّة بالطريق المذكور، إلّا أنّه لا يلزم من انتهائها إلى المقدّمات العقليّة أن لا يتألّف منها دليل، كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظريّة إلى القضايا الضروريّة أن لا يتألّف من النظريّات دليل.

وسلبي، كالوتر يصلّى على الراحلة، ولا شيء من الفرائض يصلّى عليها.

وقيل: هو ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[1].

وقيد «الإمكان» لإدخال الدليل الذي لم ينظر فيه. و «الصحيح» لعدم التوصّل بالفاسد وإن أفضى إليه اتّفاقاً. وبـ«الآخر» يخرج المعرّف، وهو شامل للأمارة، كاصطلاح الفقهاء؛ فإن أُريد إخراجها كاصطلاح الأُصوليّين.

قيل: إلى العلم بمطلوب خبري[2].

ولمّا لم يشمل تعريف المصنّف الأمارة عرّفها بأنّها «الذي تفيد معرفتها ظنّ شيء آخر» وحذَف «ما يفيد معرفتها» اكتفاءً بالأوّل؛ وأقام الهاء في «ظنّه» مقام شيء آخر.

وعند المنطقيّين قولان فصاعداً يكوَّن عنه قول آخر، وهو شامل للأمارة، لدخول القياس البرهاني والظنّي والشعري والسفسطي، فإن أُريد إخراج الأمارة، قيل: يستلزم لذاته؛ لاختصاصه بالبرهاني؛ فإنّه لا علاقة بين الظنّ، وبين الشيء[3].

واعلم أنّ الدليل عندهم على إثبات الصانع المقدّمتان القائمتان: العالم ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر. وعند المتكلّمين هو العالَم.

الثاني: العلم لا يعرّف عند المحقّقين؛ لأنّه وجداني.

واستدلّ الرازي على استحالة تعريفه:

بأنّ المعرّف له إن كان نفسه، تقدّم الشيء على نفسه وكان أجلى منها؛ وإن كان غيره فهو لا يعرف إلّا بالعلم، فيدور. ويلزم كون كلّ منهما أعرف من الآخر وأجلى منه، ويلزم كون كلّ منهما أعرف من نفسه وأجلى.

وبأنّ العلم بالوجود المطلق جزء العلم بوجودي الضروري، فيكون ضرورياً[4].

---

١. حكاه العضدي عن الفقهاء في شرح مختصر المنتهى المطبوع مع حاشية التفتازاني، ج ١، ص ٤٠؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠.

٢. حكاه العضدي عن الأُصوليّين في شرح مختصر المنتهى المطبوع مع حاشية التفتازاني، ج ١، ص ٤٠؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠.

٣. القائل هو العضدي في شرح مختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية التفتازاني، ج ١، ص ٤٢.

٤. لم نعثر على كلام الرازي في المحصول؛ ولعلّه قال به في بعض كتبه الأُخرى.

وأُجيب بعدم المنافاة بين كشف الشيء لغيره، وغيره يكشف عن العلم به.

وبأنّ تصوّر غيره موقوف على حصول العلم بغيره، لا على تصوّر حقيقته.

وردّ: بأنّ الحصول هو المتصوّر؛ إذ هو الحصول الذهني.

وأُجيب أيضاً: بأنّ العلم المحدود إمّا الأخصّ؛ كظاهر كلام المتكلّمين في تعريفهم بقولهم: المعرفة للشيء على ما هو به، أو اعتقاد يقتضي سكون النفس، فلا يصدق أنّ غير العلم لا يعرف إلّا به؛ لأنّ العلم التصوّري بحقائق الأشياء لا يتوقّف على المعنى الأخصّ، وتلك مراد المعرّف، فجاز تعريف العلم بها.

وأمّا المراد من الاعتقاد فقوله «يتوقّف علم ذلك الغير على العلم» إن أراد به كون العلم معرّفاً له فهو باطل، وإن أراد أنّ ذلك الغير لا يُعلم حتّى يحصل صفة العلم المتعلّق به في النفس فمسلّم، فلا دور؛ لعدم توقّف حصول صفة العلم في النفس على الحدّ، بل المتوقّف عليه علمُ حقيقة العلم الحاصل كالإرادة والقدرة؛ فإنّ كون الشيء مقدوراً أو مراداً إنّما يتوقّف على قيام الإرادة والقدرة بالنفس، لا على تعريفهما.

أقول: لا شكّ أنّ المحدود هو الأخصّ، وتجويز تعريفه بغير المعلوم ضعيف، وما ذكره ثانياً راجع إلى ما تقدّم؛ وعن الثاني نمنع جزئيّة المطلق لوجودي، ومنع أنّ حصول علمي بوجودي مستلزم تصوّره، بحيث يمنع تصوّره حصوله، أو تقدّم تصوّره، بحيث يكون شرطاً لحصوله، فيجوز الانفكاك مطلقاً فتغايرا، فلم يلزم من ضروريّة أحدهما ضروريّة الآخر.

الثالث: النظر لغةً: الانتظار[١]، وبمعنى الرؤية[٢]، والرحمة[٣]، والمقابلة[٤]، والفكر[٥]، وهو المراد هنا.

---

١. الصحاح، ج ٢، ص ٨٣٠؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٦، «نظر».

٢. الصحاح، ج ٢، ص ٨٣٠؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٥، «نظر».

٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٧٧؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٨، «نظر».

٤. الصحاح، ج ٢، ص ٨٣٠؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٧٨؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٨، «نظر».

٥. لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٧، «نظر».

وأجود معرّفات النظر ما ذكرها؛ لأنّه مركّب. وخير معرّفاته ما كان معلّلة وهي حاصلة هنا[١]. ثلاثٌ منها بالمطابقة وواحد بالالتزام.

أو نقول في «يتوصّل» ضمير الفاعل؛ وهو شامل للدليل بالمعنى الأعمّ، والمعرّف؛ لشمول الأُمور الذهنيّة لمرادهما. وبـ«التوصّل إلى أمر آخر» يخرج أكثر حديث النفس.

ولا بدّ من وسط بين المحمول والموضوع؛ لعدم كون الحكم علّةً هنا، وإلّا لم يحتج نظراً، ومن ذلك الوسط يحصل المقدّمتان العلميّتان أو غيرهما.

وباقي تعريفات النظر كقولهم: «ترتيب تصديقات؛ ليتوصّل بها إلى تصديق آخر[٢]، أو ترتيب علوم أو معلومات[٣]، أو مجموع علوم أربعة» إلى آخره، أو تحديق العقل نحو المعقول[٤]، أو تجريد العقل عن الغفلات مدخولة. وعبّر به الآمدي في أبكار الأفكار بأنّه التصرّف بالعقل في الأُمور السابقة بالعلم والظنّ، أو النظر المناسبة للمطلوب بتأليف خاصّ قصداً لتحصيل ما ليس حاصلاً في العقل[٥].

الرابع: الظنّ: وتعريفه ما ذكره؛ وفي قوله «اعتقاد» إشارة إلى أنّه نوع منه، وقد أباه كثير. وبـ«الراجح» يخرج الشكّ والوهم عند من أدخلهما النقيض، ومعناه عند العقل، لا التجوّز الحقيقي، بل الشامل له وللتقديري، ولا الجواز في نفس الأمر، يخرج العلم، ومنه يعرف انقسام الظنّ إلى الصادق والكاذب.

ومرجوح الظنّ ـ أي المقابل للمظنون ـ هو الوهم، فهو اعتقاد مرجوح يجوز معه النقيض.

---

١. في «مع»: أجود رسوم المركّب ما كان باعتبار علل الأربع ـ أعني المادّيّة والصوريّة والفاعليّة والغائيّة ـ وهو ها هنا كذلك.

٢. القائل به فخر الدين الرازي في المحصول، ج ١، ص ٨٧.

٣. القائل به أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٦؛ والعلّامة في معارج الأُصول، ص ٤٨.

٤. حكاه ابن أبي الحديد عن الحكماء في شرح نهج البلاغة، ج ١٦، ص ٩٩.

٥. حكاه عن كتابه أبكار الأفكار في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١١.

أبو الحسين[١] : الظنّ تغليب بالقلب لأحد مجوّزين ظاهري التجويز[٢].

وأُورد : أنّ التجويز الشكّ ؛ وهو الخلوّ من اعتقاد النقيضين، أو ضدّهما مع خطوره بالبال ؛ والشكّ غير الظنّ، والنظر غير الظنّ.

وأجاب بأنّ الشكّ المصاحب المراد به هنا عدم القطع على أحد المجوّزين، أو حكم القطع بالجهل.

الخامس : الشكّ : سلب الاعتقادين، والمراد به مع إخطارهما بالبال.

السادس : الجهل البسيط : عدم العلم تصوّراً أو تصديقاً. والمركّب : عدم العلم مع اعتقاد العلم. فالبسيط جزء منه، فليس في التصوّر المحض جهل مركّب بهذا المعنى.

وهنا فائدة، وهو أنّ الرجحان تارةً يكون للمعتقد برجحان أحد طرفي الممكن في الوقوع، بحصول أكثر أسباب وجوده وشرائطه، كنزول المطر عند الغيم الرطب في زمانه المعتاد، فاعتقاد هذا الرجحان تارةً علم، إذا كان جازماً مطابقاً ثابتاً، وتارةً ظنّ، إذا انتفى الجزم، فهو جنسهما ؛ وتارةً يكون الرجحان لنفس الاعتقاد ؛ بأن يكون عند المعتقد اعتقاد بنزول المطر، أو لا نزوله، واعتقاد نزوله راجح ؛ فيكون ذلك الاعتقاد ظنّاً ؛ لما ذكر في تعريفه[٣]. فظهر جنسيّة الأوّل للثاني، وتحقيقها إنّما يكون عند اتّحاد المتعلّق، بأن يكون تعلّق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان للمعتقد[٤]، بحيث يصير الأوّل اعتقاداً مطلقاً متعلّقاً بالرجحان ـ سواء كان جازماً أو لا ـ. والثاني اعتقاداً راجحاً خالياً عن الجزم.

---

١. أبو الحسين محمّد بن عليّ البصري المتكلّم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أئمّتهم الأعلام، وله التصانيف الفائقة في أُصول الفقه، منها المعتمد. توفّي سنة ٤٣٦ هـ. وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٧١.

٢. المعتمد في أُصول الفقه، ج ١، ص ٦.

٣. في «ح، هـ» : لم يظهر لي الفرق بين رجحان المعتقد، ورجحان الاعتقاد، بل في الموضعين يصحّ أن يجعل الرجحان متعلّقاً بالمعتقد، وأن يجعله متعلّقاً بالاعتقاد ؛ فإنّ في الصورة الأُولى يصحّ أن يقال بعد النزول باعتقاد نزول المطر، وفي الثانية يكون تعلّق الرجحان بالمعتقد ؛ فليتأمّل ذلك. «لي».

٤. في «ح، هـ» : قلت : متعلّق الاعتقاد في العلم والظنّ لا يجوز أن يكون متّحداً ؛ لأنّ المعلوم لا يكون مظنوناً وبالعكس، وإنّما الرجحان في الاعتقادين متّحد، يعني في كليهما رجحان عامّة ؛ إذ الرجحان في العلم لا يجوز معه النقيض، وفي الظنّ يجوز. «لي».

السابع : العلم يستجمع الثلاثة ، وتحقيقه : أنّ الاعتقاد إمّا جازم أو لا ، والجازم إمّا مطابق أو لا ، والمطابق إمّا ثابت أو لا ، فمستجمع الجزم والمطابقة والثبات العلم ، والخالي عن الجزم الظنّ ، وعن المطابقة الجهل المركّب ، وعن الثبات اعتقاد مقلّد الحقّ .

ونعني بالجزم اعتقاد كون الشيء كذا ، مع امتناع أن لا يكون كذا .

ومنع الجزم في العلوم العاديّة ، كعدم انقلاب الحجر ذهباً .

وأُجيب بأنّ الجزم حاصل نظراً إلى العادة ؛ لامتناع الانقلاب نظراً إليها ، وإن جاز وقوعها نظراً إلى ذواتها الممكنة ، وتجويز النقيض حاصل ؛ نظراً إلى القدرة وإمكان المقدور في حدّ نفسه ، والنظران متغايران ، ومعلوميّته نظراً إلى الأوّل لا الثاني[١] .



١ . في « مع » : وحاصل الجواب : أنّ لاحتمال يطلق على معنيين : أحدهما : الاحتمال العقلي ، والثاني : الإمكان الذاتي . والمراد من احتمال النقيض في العلوم العاديّة إنّما هو الإمكان الذاتي ، وهو لا يضرّ اليقين ، وإنّما المضرّ له الاحتمال العقلي وهو ليس بمراد هنا .

[الفصل الثاني في الحكم الشرعي]

قال :

الفصل الثاني في الحكم الشرعي.

الحكم خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين، بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

والاقتضاء : قد يكون للوجود مع المنع من النقيض، فيكون وجوباً، ولا معه فيكون ندباً. وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض، فيكون حراماً، ولا معه فيكون مكروهاً.

والتخيير : الإباحة.

والوضع : الحكم على الوصف بكونه شرطاً أو سبباً أو مانعاً. وربما رجع بنوع من الاعتبار إلى الأوّل. [تهذيب الوصول، ص ٥٠]

أقول : لمّا ذكر أنّ مباديه التصوّرية من الأحكام أراد تعريف الحكم وتقسيمه ليتصوّر أقسامه. والحكم عندنا وعند المعتزلة صفة للفعل في نفسه[1]، يستقلّ العقل بدرك البعض، وبالسمع يدرك بعض آخر. فالشرع كاشف لما ثبت في الواقع. وليس الحكم عندنا هو الخطاب[2]؛ لأنّه الكلام الدالّ على الحكم الذي هو الوجوب والندب ـ مثلاً ـ والدالّ غير المدلول.

وما عرّفه هنا للأشعريّة. واختلفوا في تعريفه، فالغزالي اقتصر على خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين[3].

---

١. في «ح، هـ» : أي عند المعتزلة صفة للفعل يقتضي ترجيح فعله أو تركه أو يساويها.

٢. في «ح، هـ» : قلت : قد يقال : الحكم طلب الشارع منّا الفعل أو تخييرنا فيه، وأمّا خطاب الوضع فراجع إلى الطلب.

٣. المستصفى، ج ١، ص ١١٢.

والخطاب: لفظ مفيد قصد به إفهام المتهيّئ لفهمه، فبـ«اللفظ» خرجت الإشارات والعقود والنُّصُب، وبـ«المفيد» يخرج المهمل، وبقولنا «قصد به الإفهام» خرج كلام الساهي، وبالآخر خرج التكلّم مع نحو النائم. وفيه بحث يجيء.

ونُقض بمثل ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1] فزيد فيه «بالاقتضاء أو التخيير».

ونقض في عكسه بكون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، كالدلوك والطهارة والنجاسة، فزيد «أو الوضع».

ودفع بمنع أنّها أحكام شرعيّة، بل هي أعلام للحكم، وبعودها إلى الاقتضاء؛ إذ لا معنى للسببيّة إلّا وجوب الصلاة مثلاً، وللشرطيّة إلّا وجوب الانتفاع أو إباحته، وللمانعيّة إلّا التحريم.

ولو قال «حرمة وكراهة» كان أولى؛ لأنّ الحرام والمكروه معروضا الحكم لا جزئين من جزئيّاته.

وأُورد على الأشعريّة: أنّه يقتضي قِدم الحكم، وهو مانع من وصف الفعل بالحلّ، ومن صِدقِ حلّ بعد أن لم يكن، ومن تعليله بالحادث كالنكاح، وبأنّ «أو» للترديد المنافي للتحديد[2]، وبتعلّقه بفعل الصبيّ وليس مكلّفاً[3].

وأُجيب بأنّ معنى الحكم بالحلّ كونه مقولاً فيه: «رفعت الحرج عن فاعله»، وفعل العبد متعلّق القول، وليس لمتعلّق القول من القول صفة؛ وإلّا اتّصف المعدوم بالصفة الثبوتيّة باعتبار كونه مذكوراً أو مخبراً عنه؛ والمراد من قولنا «حلّ» تعليق

---

١. الصافّات (٣٧): ٩٦.

٢. في «مج»: ومثال الترديد المنافي للتحديد. وفي «ح، هـ»: لم يتعرّض ﷺ للجواب عن الترديد لظهوره؛ إذ الترديد التنويعي جائز في الحدود.

قال صاحب التوضيح: على الجواب نقض حاصله أنّ تعلّق الحقّ بماله أو بذمّته، حكم شرعيّ؛ ثمّ أداء الوليّ حكم آخر مرتّب على الأوّل لا عينه. واعترض أيضاً بالحكم بثبوت عبادته؛ ومن ثمّ قيل: إنّها تمرينيّة لا حقيقيّة. واعترض أيضاً بأنّه غير جامع؛ بخروج نحو «آمنوا» و«اعتبروا» من الحدّ مع أنّها حكم، وأنّ المراد من «الإيمان» هنا التصديق، ووجوب التصديق حكم بعمل ليست من الأفعال؛ إذ المراد من «الأفعال» أفعال الجوارح. ويمكن الجواب بأن يعني بـ«الأفعال» ما يعمّ الجوارح والقلب.

٣. راجع المحصول، ج ١، ص ٨٩ ـ ٩١.

الإحلال به ؛ والعلل معرّف ، ومعنى « تعلّقه بفعل الصبيّ » تكليف الوليّ بالإخراج[١].

فائدة : السبب الشرعي قسمان :

الأوّل : ما يعلم ثبوته وسببيّته شرعاً ، كفساد الصلاة المعلوم بالشرع ثبوته ، وكونه سبباً لوجوب القضاء.

الثاني : ما يعلم ثبوته لا شرعاً وسببيّته شرعاً ، كحول الحول المعلوم وجوده لا شرعاً ، وكونه سبباً لوجوب إخراج الزكاة شرعاً.

قال :

والواجب ما يُذمّ تاركه ، ولا يرد المخيّر والموسّع والكفاية ؛ لأنّ الواجب في المخيّر والموسّع الأمر الكلّي ، وفي الكفاية فعل كلّ واحد يقوم مقام الآخر ، فكأنّ التارك فاعل ، أو يزاد في الحدّ « لا إلى بدل » ، ويرادفه الفرض ، والمحتوم ، واللازم.

والمحظور : هو الذي يُذمّ فاعله ، ويرادفه الحرام ، والمزجور عنه ، والمعصية ، والذنب ، والقبيح.

والمندوب : هو الراجح فعله مع جواز تركه ، وهو المرغّب فيه ، والنافلة ، والمستحبّ ، والتطوّع ، والسنّة ، والإحسان.

وأمّا المباح : فهو ما تساوى وجوده وعدمه ، وهو الجائز ، والحلال ، والطّلق.

والمكروه : وهو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ، ويُطلق على الحرام ، وترك الأولى بالاشتراك. [تهذيب الوصول ، ص ٥٠ ـ ٥١]

أقول : هذه تعريفات متعلّقات الأقسام من حيث تعلّقها به.

الأوّل : الواجب ـ وقدّمه لتعلّق الطلب الجازم بوجوده ـ والوجوب لغةً : الثبوت والاستقرار[٢] ؛ ومنه قوله ﷺ : «إذا وجب المريض فلا تبكينّ عليه

١. المجيب هو فخر الدين الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٩١ ـ ٩٢ ؛ وراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٨٩ ـ ٩٠.

٢. لسان العرب ، ج ١ ، ص ٧٩٣ ؛ المصباح المنير ، ج ٢ ، ص ٦٤٨ ، «وجب».

باكية»[١]، والسقوط[٢]، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[٣]؛ فالواجب إمّا الثابت وإمّا الساقط.

وعرفاً ما ظهر من ذلك التقسيم؛ لأنّ الحكم جنس، وقد اشتمل على الفصول، والمصنّف جرى على العادة في عدم الاكتفاء بما ظهر من التقسيم[٤] عن التعريف.

وقوله «يذمّ» خير من «يعاقب»؛ لجواز العفو؛ ومِن «يخاف العقاب»؛ لحصوله في مشكوك الوجوب. وهذا التعريف لأبي بكر الباقلاني[٥]، وزاده «شرعاً»[٦] بناءً على قاعدته، و«على بعض الوجوه»[٧]؛ ليشمل الثلاثة المذكورة. وارتضاه أكثرهم.

ونقض في طرده بالساهي والنائم والمسافر؛ فإنّهم يذمّون على ترك الصوم على وجه، وهو انتفاء أعذارهم[٨].

وأُجيب بثبوت الوجوب على ذلك التقدير، ولكن سقط بالنوم ونحوه.

قيل: فالكفاية، والموسّع، والمخيّر سقط بفعل البعض، وفي آخر الوقت وببدله[٩]. واستغني عن القيد لما استغني في نحو النائم.

وحذف المصنّف «شرعاً» بناءً على قاعدته[١٠]؛ و«على بعض الوجوه»؛ لأنّ

---

١. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد بلفظٍ آخر في النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ١٥٣؛ لسان العرب، ج ١، ص ٧٩٤، «وجب».

٢. لسان العرب، ج ١، ص ٧٩٤؛ المصباح المنير، ج ٢، ص ٦٤٨.

٣. الحجّ (٢٢): ٣٦.

٤. في «ح، هـ»: مثلاً: الوجوب هو الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال المكلّفين، باقتضاء الوجود المانع من العدم، والندب غير المانع، والتحريم اقتضاء العدم.

٥. محمّد بن الطيّب، أبو بكر الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣ هـ)، قاضٍ، انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة، من كتبه التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة والخوارج والمعتزلة. الأعلام، ج ٦، ص ١٧٦.

٦. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٩٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٩٢.

٧. في «ح، آ»: احتراز عن أفراد الواجب الذي لا يذمّ تاركه بسبب تركه، كالواجب الكفائي، والواجب الموسّع، وغير ذلك، كالواجب المخيّر.

٨. أورده العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٩٢.

٩. القائل به هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٩٢.

١٠. في «مع»: ليخرج الواجب العقلي الذي يُذمّ تاركه عقلاً عند من يقول به.

الواجب في المخيّر الأمر الكلّي الصادق على أنّه حصّله، وفي الموسّع الأمر الكلّي بالنسبة إلى الوقت، وأمّا الكفاية ففعل أيّ مكلّف كان في حصول غرض الشارع؛ فكأنّ التارك فاعل باعتبار قيام غيره مقامه.

قلت: ولو قيل فيه: إنّ الوجوب فيه كلّي بالنسبة إلى الأشخاص أمكن.

وإن أُريد إلّا بتكلّف الجواب زيد في الرسم «لا إلى بدل».

ونقض في طرده بصدقه على المباح والحرام إذا تركه تارك واجب، أو فاعل محرّم آخر، ولجواز الذمّ على المباح في متعلّق غرضه به والواجب من كافر.

وأُجيب: بأنّ الترتيب مشعر بالعلّيّة، و«الذمّ» يعني به المذكور مع العقاب لا مطلق الذمّ، ويرادفه «الفرض».

وقالت الحنفيّة: الثابت بقطعي، والواجب بظنّي؛ لأنّ الفرض التقدير، ومنه: ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾[1]. والمقطوع، كوجوب القراءة الثابت بقوله تعالى ﴿ فَاقْرَءُواْ ﴾[2] ومعلوم أنّ الله قدّره علينا.

والوجوب: السقوط، والمظنون ساقط علينا، كوجوب الفاتحة الثابت بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[3]، وهو آحاد، ونفي الفضيلة محتمل، ولا يُعلم أنّ الله قدّره. وهو نزاع في اللفظ مع ورود الفرض بمعنى الواجب، قال الله تعالى: ﴿ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ ﴾[4] أي أوجب، ويرادفه أيضاً ما ذكر[5].

---

١. البقرة (٢): ٢٣٧.

٢. المزّمّل (٧٣): ٢٠.

٣. لم نعثر على حديثٍ بهذا اللفظ في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد بهذا اللفظ في حلية العلماء، ج ٧، ص ١٢٤؛ تأريخ بغداد، ج ٤، ص ٢١٦.

٤. البقرة (٢): ١٩٧.

٥. في «مع»: الحنفيّة: خصّوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي، والواجب ما ثبت بدليل ظنّي؛ قالوا لأنّ الفرض لغة التقدير، قال الله تعالى ﴿ فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ ﴾ أي قدّرتم؛ والواجب السقوط؛ فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي؛ لأنّه الذي علم منه تعالى أنّه قدّره علينا؛ وامّا الذي عُرِفَ وجوبه، بظنّيّ؛ فإنّه الواجب لأنّه الساقط علينا؛ ولا نسمّيه فرضاً؛ لعدم علمنا بأنّه تعالى قدّره علينا. وهذا الكلام لا يخفى على المتأمّل ضعفه؛ فإنّ الفرض التقدير؛ سواء كان طريق معرفته علماً أو ظنّاً؛ كما أنّ الساقط الواجب، عن غير اعتبار طريق ثبوته؛ ولكن لا مشاحة في الاصطلاح.

الثاني : **المحظور**، والحظر لغةً : المنع[١] والقطع[٢]، ومنه الحظيرة، وكثير الآفات، ومنه مكان محظور، والكلّ عائد إلى المنع، والتواطؤ أولى من الاشتراك.

وعرفاً ما ذكر.

ونقض في طرده بما ذكر في رسم الواجب أخيراً، وجوابه جوابه.

وقيل :

ما ينتهض فعله سبباً للذمّ بوجهٍ مّا من حيث هو فعل له؛ وخرج بـ«وجه مّا» المخيّر، و بـ«من حيث [هو] فعل» مباح يستلزم ترك واجب؛ فإنّه يذمّ عليه لا من حيث هو فعل له، بل لاستلزامه ترك الواجب[٣].

ويرادفه ما ذكره.

ومعنى المعصية عندنا وعند المعتزلة : فعل ما كرهه الله. وعند الأشاعرة : فعل ما نهي عنه، ومبناهما خلق الفعل.

ومعنى الذنب : المنهيّ عنه، الذي يتوقّع عليه العقاب والمؤاخذة.

وسيأتي معنى القبيح.

الثالث : **المندوب** لغةً : المدعوّ إلى مهمّ[٤]، ومنه قوله :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا[٥]

وعرفاً : ما ذكره.

والراجح يشمل الواجب، وجواز الترك يُخرجه.

وردّ : بأنّ فيه إجمالاً؛ إذ الراجح قد يعتبر شرعاً وعقلاً وغيرهما. فإن أُريد غيرهما لم يطّرد.

ثمّ الرجحان قد يكون على فعل آخر وعلى الترك.

---

١. الصحاح، ج ٢، ص ٦٣٤؛ لسان العرب، ج ٤، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، «حظر».

٢. لم نعثر على هذا المعنى في المصادر اللغويّة، ولكن راجع تهذيب اللغة، ج ٣، ص ٤٦٥، «حظر».

٣. القائل به الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٩٨ ـ ٩٩.

٤. لم نعثر على هذا المعنى في المصادر اللغويّة. نعم، ورد بهذا المضمون في أساس البلاغة، للزمخشري، ص ٤٥١، «ندب».

٥. لم نعثر على قائله، ولكن حكاه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٣.

والجواز يصدق على الإمكان الخاصّ والشرعي، وعدم كونه على صفة توجب الذمّ، ولا بعث.

ويمكن الجواب: لمبادرة الفهم إلى الرجحان الشرعي على الترك والجواز الشرعي، وهو دليل الحقيقة، وبتقدير التجوّز فهو مجاز مشهور.

وقيل: المندوب ما كان فعله خيراً من تركه.

ونقض في طرده بالواجب والأكل قبل الشرع[١].

وقيل: هو المطلوب فعله من غير ذمّ على تركه مطلقاً[٢].

وبالآخر يخرج نحو المخيّر.

ونقض في عكسه بذمّ تارك جميع النوافل[٣].

وأُجيب: باستلزامه الإهانة[٤].

ويسمّى[٥] المرغّب فيه؛ للوعد عليه بالثواب، والنافلة أي الطاعة الزائدة على الواجب، والمستحبّ؛ لحبّ الله إيّاه، والتطوّع؛ لانقياد المكلّف إلى الله بفعله مع أنّه قربة من غير تحتّم، والسنّة أي الطاعة غير الواجبة، بدليل قولهم: هذا الفعل واجب أو سنّة، وبعضهم يجعل السنّة لما ثبت بالسنّة النبويّة ـ واجباً أو ندباً ـ بأمر النبيّ ﷺ، أو بإدامته واستمراره على فعله، ومنه: «الختان من السنّة»[٦]. والإحسان إذا كان نفعاً موصلاً إلى الغير مع قصد الإيصال.

الرابع: المباح لغةً: المُعْلَن، ومنه باح سرّه[٧]. وعرفاً ما ذكره، ولا بأس بما فيه التساوي؛ لقولنا في عدم استحقاق الذمّ والمدح، أو بالنظر إلى خطاب الشارع، أو

---

١ و ٢. نقله عن قائله الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٩٦.

٣ و ٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٩٦.

٥. أي المندوب.

٦. لم نعثر على هذا اللفظ. نعم، ورد بلفظ آخر في مسند أحمد، ج ٦، ص ٧٣، ح ٢٠١٩٥؛ المعجم الكبير، ج ٧، ص ٢٧٣، ح ٧١١٢؛ وج ١١، ص ١٨٦، ح ١١٥٩٠؛ وج ١٢، ص ١٤١، ح ١٢٨٢٨. وفي المصادر: «الختان سنّة للرجال، مكرمة للنساء».

٧. راجع الصحاح، ج ١، ص ٣٥٧؛ لسان العرب، ج ٢، ص ٤١٦، «بوح».

في أنّه لا صفة له زائدةً على حسنه، ويرادفه ما ذكر، والطِلْق بكسر الطاء.

الخامس: **المكروه** مفعول من الكراهية، وهي الشدّة في الحرب، ومنه: «جمل كره» أي شديد الرأس[1]. وعرفاً ما ذكره، فالراجح تركه يشمل الحرام، وبنفي العقاب يخرج، والمراد بـ«العقاب» استحقاقه، فلا ينتقض طرداً بالعفو عن الحرام وتكفير الصغائر. وهو مشترك لفظاً بين ما نهي عنه نهي تنزيه ـ وهو ما علم فاعله، أو دلّ على أنّ تركه خير من فعله[2]، ولا استحقاق للعقاب على فعله ـ وبين المَحظور لقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[3] ـ وهو إشارة إلى ما تقدّم من الزنى والقتل ـ وبين ترك الأولى، كترك النافلة؛ لكثرة فضلها لا للنهي عن تركها.



١. كتاب العين، ج ٣، ص ٣٧٦؛ الصحاح، ج ٤، ص ٢٢٤٧، «كره».

٢. في «ح، هـ»: لموافقتها للأمر المتوجّه عليه، وهو الغرض المقصود منها، وقضاؤها إنّما وجب بأمرٍ جديد، وعليه تكون فاسدةً؛ لأنّها لم تستتبع غايتها التي هي سقوط القضاء.

٣. الإسراء (١٧): ٣٨.

الفصل الثالث في تقسيم الفعل

قال :

الفصل الثالث في تقسيم الفعل

وهو على وجوه :

الأوّل : الفعل قد يوصف بالصحّة ، وهو في العبادات ما وافق الشريعة ، وعند الفقهاء ما أسقط القضاء ، فصلاة من ظنّ الطهارة صحيحة على الأوّل خاصّةً ، وفي العقود ترتّب أثر السبب عليه .

وقد يوصف بالبطلان ، وهو ما قابل الاعتبارين وهو يرادف الفاسد ، خلافاً للحنفيّة حيث جعلوا الفاسد مختصّاً بالمنعقد بأصله دون وصفه ، كالربا المشروع من حيث إنّه بيع الممنوع من حيث الزيادة . [تهذيب الوصول، ص ٥٢]

أقول : هذه تقسيمات الفعل المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة. وللفعل تقسيمات أُخر لا تعلّق لها بهذا الموضع .

وعرّف المعتزلة الفعل بأنّه ما وجد بعد أن كان مقدوراً[1] ، وبعض العلماء بأنّه صرف الشيء من الإمكان إلى الوجوب ، والأوائل بأنّه مبدأ التغيّر في آخر .

والصحّة والفساد يعرضان للفعل الممكن وقوعه على جهتين .

ويرد على طرد تعريف المتكلّمين ما لا يوصف بالصحّة من الأفعال الموافقة للشريعة كالختان مثلاً ، وعلى عكس تعريف الفقهاء ما لا يقضى كالعيدين والقضاء نفسه والنذر المطلق . وغير الراتبة من النافلة . والمراد بأثر العقد حصول غايته ،

---

١ . هذا التعريف ذكره السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، ولم ينسبه إلى المعتزلة . نعم ، نقله العلّامة عن المعتزلة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٩٧ .

كانتقال المبيع إلى المشتري، والثمن إلى البائع.

ونقض تعريف الصحيح من العقود في طرده بما لا يوصف بالصحّة كترتّب أثر السبب العقلي عليه، مثل ترتّب الشبع على الأكل، وأثر بعض الأسباب الشرعيّة عليه كترتّب وجوب الحدّ على الزنى، والقصر على الخوف، وبه يعرف عدم اطّراد تعريف الباطل.

ونزاع الحنفيّة في الفاسد والباطل لفظي.

قيل:

قوله «وهو في العبادات» إن عاد إلى الفعل ـ وهو الظاهر ـ لم يحسن أن يقال في العقود ترتّب؛ لأنّه تعريف للصحّة لا للصحيح، فلا يصدق عليه المعرّف، وإن عاد إلى مصدر «يوصف» لم يجز أن يقال «ما وافق الشريعة»؛ لأنّه يقتضي تعريف وصف الصحّة بذلك.

قلت: الظاهر أنّه سقط من الكتاب لفظة «ما» قبل قوله «ترتّب»، ومعها يتمّ الكلام، مع أنّه لا يبعد تعريف الصحيح في العبادة، وتعريف الصحّة في العقود؛ للاكتفاء بكلّ منهما عن الآخر.

قال:

الثاني: الفعل قد يكون حسناً، وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به أن يفعله، أو الذي لم يكن على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ.

وقد يكون قبيحاً، وهو الذي ليس له فعله، أو الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذمّ، وهو قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل ينبئ عن اتّضاع حال الغير.

والحقّ أنّهما عقليّان، خلافاً للأشاعرة؛ للعلم الضروري بقبح الظلم، والكذب الضارّ، والجهل، وحسن الصدق النافع، والإحسان، والعلم؛ ولهذا يحكم به من لا يتديّن بالشرائع، ولأنّه لولا ذلك لصحّ إظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحقّ، فتنتفي فائدة النبوّة، ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده، فتنتفي فائدة التكليف، ولأنّه يؤدّي إلى إفحام الأنبياء، ولأنّا نعلم قطعاً اختيار العاقل الصدق لو خيّر بينه وبين الكذب مع تساويهما من كلّ جهة.

احتجّوا بأنّ أفعال العباد اضطراريّة، فينتفي الحسن والقبح العقليّان، وبقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾.

والجواب: المنع من صغرى القياس، وقد كذّبناها في كتبنا الكلاميّة، والسمع متأوّل بما ذكرناه في نهاية الوصول. [تهذيب الوصول، ص ٥٣ ـ ٥٤]

أقول: موضوع هذا التقسيم أعمّ ممّا قبله؛ لشموله لفعل الله، وما لا يوصف بالصحّة والفساد، فكان تقديمه أولى، وهو بالنظر إلى كونه متعلّقاً بالمدح والذمّ.

وتحقيقه: أنّ الفعل الصادر عن الفاعل إمّا أن يكون حال التكليف أو لا، والثاني لا يوصف بحسن ولا قبح، والأوّل إمّا أن يكون للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، أو ليس على صفة لها تأثير في استحقاق الذمّ، أو لا، والأوّل الحسن، والثاني القبيح، ويخرج بـ«القادر» المكره و«العالم» الجاهل؛ لعدم توجّه المدح والذمّ إليهما، والذمّ القولي ـ كشتم الرئيس لذي المروءة ـ والفعلي، كالضرب منه له، وترك القولي، كتركه ردّ السلام عليه، وترك الفعلي، كترك تعظيمه مع أهليّته لذلك.

قيل: والاتّضاع انخفاض المنزلة[1].

والتفسير الثاني للحسن أعمّ؛ لصدقه على القبيح لذاته لا لصفته؛ فإنّه ليس على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ. كما أنّ التفسير الأوّل للقبيح أعمّ، فإنّ ما كان قبحه لذاته أو لصفته ليس له أن يفعله، ولكن لا يصدق ما له صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ على القبيح لذاته. فينتقض التعريف الثاني للحسن في طرده، والثاني للقبيح في عكسه، ونقض التعريف الثاني للقبيح في عكسه بالصغيرة.

وأجاب أبو الحسين بـ:

أنّ تخلّف استحقاق الذمّ لمانع، وهو استحقاق فاعلها مدحاً أكثر من ذمّها، والتأثير يصدق ولو في حالٍ ما أو يزاد على وجهٍ أو بلا مانع، وكذلك يرد على طرد تعريف الحسن، فيجاب بالجواب ويزاد الزيادة، وكذا في تعريف الواجب[2].

---

١. القائل به العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٠٠.

٢. راجع المعتمد، ج ١، ص ٣٣٦ و ٣٣٩.

وقالت الأشعريّة:

الحسن والقبيح لا يطلقان عقلاً على ما ذكر، بل على الملائمة للطبع كـاللذيذ، والمنافر المؤلم، أو ما اشتمل على صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل، أو موافق للغرض ومخالف، أو ما لا حرج في فعله وما فيه، أو ما أُمر بالثناء على فاعله وبذمّه، أو ما نهي عنه شرعاً وما لم ينهَ، أو ما أذن فيه شرعاً أو منع منه، فيدخل أفعاله تعالى في قولهم «ما لم ينهَ» لا في قولهم: «ما أذن فيه».

ثمّ أورد:

وأنّ العاجز بالنسبة إلى المشي ليس له أن يفعل، وكذا الممنوع حسّاً كـالمقيّد، والقادر المخلّى مع النفرة، والقادر المزجور عنه شرعاً، ولا يراد الأوّلان قطعاً. والثالث قد يحسن كشرب الدواء المرّ، والأخير يعود إلى الشرع ولا مشترك؛ فإنّ معنى الأوّل سلب القدرة، والرابع ثبوت العقاب، ولا مشاركة بين السلب والثبوت[1].

وأنّ الاستحقاق الأكثر يقال على استحقاق المؤثّر للأثر، أي افتقاره إليه، واستحقاق الملك، أي يحسن منه الانتفاع بملكه، والأوّل غير مراد والثاني دور؛ لتوقّف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق المتوقّف عليه.

أُجيبوا بإبداء قسم آخر:

أنّ المراد «وليس له أن يفعله» من حيث الحكمة؛ لما يتبعه من استحقاق الذمّ، والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثّر أثره لا بالعكس.

احتجّ الإماميّة والمعتزلة والكراميّة والثنويّة والخوارج والبراهمة على أنّ الحسن والقبح عقليّان، بوجوه خمسة، وهي:

إنّا نعلم بالعلم الضروري حسن الصدق النافع، والإنصاف، والعلم، والإحسان، وردّ الودائع، وقبح الكذب الضارّ، والظلم، والجهل، والإساءة إلى غير المستحقّ، وإنكار الودائع، وتكليف الأعمى إعراب المصحف ونقطه، والزَمِن الطيران إلى المسجد من غير ملاحظة الشرع، وإلّا لما حكم به منكروه، كالزنى، وشرب الخمر، ووجوب الصلاة.

---

١. هذا الإيراد من الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

ولأنّه لولا ذلك لانتفت فائدة النبوّة؛ لعدم إمكان العلم بصدقه؛ لجواز إظهار المعجز على يد المتنبّئ، والعامّ لا يستلزم الخاصّ.

ولأنّه يرتفع الوثوق بوعد الله ووعيده؛ لجواز الخلف على الله تعالى، فتنتفي فائدة التكليف؛ إذ الغرض منه تعريض المكلّف للثواب، وذلك إنّما يتمّ باستيقان حصول الثواب. وحصول العقاب على الطاعة والمعصية، ومع تجويز الخلف على الله تعالى يمتنع اليقين بل والظنّ؛ لجواز كون ما وعد الله تعالى على فعله بالثواب معصية، وما يوعد على فعله بالعقاب طاعة، ويمتنع أزليّة الكلام، وبتقديره فالكلام في هذا المسموع والمحذور لازم فيه.

ولأنّه يلزم إفحام النبيّ؛ لعدم ثبوت صدقه بقوله، وعدم وجوب النظر بدون صدقه.

ولاختيار العاقل الصدق على الكذب مع تساويهما من كلّ وجه، ولا ترجيح إلّا للحسن.

احتجّت الأشعريّة بالمعقول والمنقول:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ أفعال العباد اضطراريّة، لعدم تمكّن العبد من الترك، وإلّا فترجيح الفعل إمّا بمرجّح من فعله فيتسلسل، أو بلا مرجّح، والثاني محال، ولأنّه يلزم المطلوب؛ إذ هو اتّفاقي فلزم الاضطرار.

أو بمرجّح من فعل الله تعالى، فعنده يجب ولا عنده يمتنع؛ لأنّه لو لم يجب عنده ويمتنع لأمكن الطرف المقابل، فليفرض وقوعه في وقت وعدمه في آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع، والآخر بعدم الوقوع إن كان لمرجّح لم يكن المرجّح الأوّل، وإن كان لا لمرجّح فهو اتّفاقي، فالاضطرار حاصل، وكلّما كانت اضطراريّة انتفيا اتّفاقاً.

وأمّا الثاني فقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[1]. وجه الدلالة أنّهما لو كانا عقليّين يحصل التعذيب قبل البعثة، وبطلان التالي يبطل المقدّم، ووجه الملازمة لزوم التعذيب للوجوب إذا فعل، والحرام إذا ترك، فإذا كان الحكم عقليّاً لم يتوقّف على البعثة فيثبت قبل الشرع، وأمّا بطلان التالي فللآية[2].

---

١ و ٢. الإسراء (١٧): ١٥.

والجواب : نمنع صغرى القياس القائلة : إنّ أفعال العباد اضطراريّة.

قوله : إن لم يتمكّن من الترك فهو جبر.

قلنا : لا نسلّم وإنّما يلزم لو لم يكن له اختيار. أمّا على تقدير ثبوته فلا. ولو سلّم فالوجوب مستند إلى الاختيار، والداعي مع إمكان الفعل في ذاته.

سلّمنا لكن يجوز الترجيح بلا مرجّح، والاتّفاق كالهارب من السبع إذا عرض له مسلكان متساويان. ولأنّه معارض بعدة الله تعالى؛ وبتأويل الآية؛ لمعارضتها العقل بما ذكره في النهاية : «وهو التخصيص بالأوامر السمعيّة، أو بجعل العقل رسولاً»[1] فيكون الإشارة إليه للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية.

وهذان وإن كانا على خلاف الأصل، إلّا أنّه لا بدّ من الضرورة إلى التأويل، وإذا عضده دليل صار أغلب على الظنّ من مدلول الظاهر.

وقيل في الجواب :

لا نسلّم لزوم التعذيب للوجوب والتحريم عقلاً ولا سمعاً. أمّا عقلاً : فلأنّ الترتيب على المخالفة ليس إلّا الذمّ. وأمّا سمعاً : فللعفو والتوبة[2].

لا يقال : الاستحقاق هو اللازم. فنجيب : إنّها دلّت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي جعلتموه لازماً، وإذن لا ينتفي الوجوب؛ لأنّ التعذيب منفيّ إلى غاية معيّنة وهي بعثة الرسول، ولا يلزم نفيه مطلقاً؛ لاحتمال التعذيب بعدها.

قال :

تذنيبان :

الأوّل : لو لم يجب شكر المنعم عقلاً بالضرورة لم تجب المعرفة؛ لعدم الفرق بينهما عقلاً، والتالي باطل، وإلّا لزم إفحام الأنبياء، فالمقدّم مثله، ولأنّه معلوم بالضرورة للعقلاء، ولأنّه دافع للخوف.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٣٣.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٣٧.

احتجّت الأشاعرة بأنّ الوجوب لا لفائدة عبث، والفائدة إن كانت عاجلةً فهي منفيّة؛ لأنّ العاجل التعب، وإن كانت آجلة أمكن إيصالها بدونه فكان عبثاً.

والجواب: لِمَ لا يجب لكونه شكراً؟ فلا يستلزم فائدة أُخرى، وإلّا لزم التسلسل، أو لِمَ لا يكون الفائدة آجلة؟ ولا يمكن إيصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر.

[تهذيب الوصول، ص ٥٤ ـ ٥٥]

أقول: هذان التفريعان تنزّلا الأشاعرة فيهما تسليم قاعدة الحسن والقبح.

واتّفق أصحابنا والمعتزلة على وجوب شكر المنعم عقلاً؛ خلافاً لجمهور الأشاعرة.

لنا: أنّه لا فرق عند العقل الصحيح بين الشكر والمعرفة، فيتساويان في حكم العقل، ولأنّ طريق وجوب المعرفة هو وجوب الشكر، فلو لم يجب الشكر عقلاً بالضرورة لم تجب المعرفة؛ لما بيّنّاه من الملازمة، والتالي باطل، وإلّا لأُفحمت الأنبياء، وكذا المقدّم.

قيل:

إنّه جعل عدم وجوب الشكر عقلاً بالضرورة ملزوماً لعدم وجوب المعرفة مطلقاً، مستدلاً بعدم الفرق[1].

وليس دالاً على اللزوم المذكور، بل إن دلّ فدلالته إنّما هي على لزوم عدم وجوب المعرفة بالضرورة، وهي أعمّ من اللازم الأوّل، والعامّ لا يدلّ على أحد الجزئيّات، وليس هذا اللازم باطلاً؛ إذ لم يذهب أحد إلى أنّ وجوب المعرفة ضروري، ولا يلزم من تحقّقه إفحام الأنبياء، ويمكن أن يكون بالضرورة ليس جزءاً من المقدّم ولا من التالي، بل هو بيان لكيفيّة لزوم التالي للمقدّم.

ولنا: أنّه معلوم بالضرورة للعقلاء، والمنازع مكابر، ولأنّه دافع للخوف الحاصل من تركه، ودفع الخوف واجب عقلاً، فيجب من باب وجوب المقدّمة.

احتجّوا بأنّ الوجوب لا لفائدة عبث، والعبث عندكم قبيح عقلاً، والفائدة لا تعود

---

١. القائل هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٣٥.

إلى الله ؛ لاستغنائه ، ولا إلى المكلّف عاجلةً ؛ لأنّ العاجل العناء بالشكر ، ولا آجلةً ؛ لإمكان اشتمالها بلا توسّط ، فيكون عبثاً ، ولعدم قضاء العقل بترتّب فائدة على الشكر بحيث يترتّب عليها وجوبه.

وأُجيبوا بمنع الحصر ، فلم لا يجب لكونه شكراً فقط ؛ لجلب النفع ودفع الضرر ، فإنّه مطلوب لذاته لا لغيره ، ولو وجبت الفائدة لكلّ أمر تسلسل ، ثمّ نقول : لِم لا يجب لآجلة ؟

قوله : « يمكن إيصالها بدونه ».

قلنا : لا يمكن على وجه الاستحقاق بدونه ، وهو أمر مطلوب للعقلاء ، أو لعاجلة ، وهي دفع الخوف بتجويز إنزال الضرر العاجل.

وقيل في الجواب :

إن أُريد بوجوب الشكر ترتّب استحقاق المدح على فعله والذمّ على تركه وهو لازم لذاته أو لصفة لازمة لذاته ـ كحسن الصدق ومقابلة الوجود للعدم ـ فلا يقع فيه ترديد بالفائدة ، وعدمها ، كما لا يقع في نظائره[1].

وإن أُريد إتيان المكلّف بالشكر الواجب إمّا لفائدة ، أو لا ، قلنا : لفائدة دفع الضرر بالذمّ اللاحق له بتركه وجلب النفع بالمدح ولا يتصوّر الترديد في نفس الوجوب ، إلّا إذا قلنا : هو شرعي فيقال : إيجاب الله تعالى الشكر إمّا لفائدة ، إلى آخره.

قال :

الثاني : ذهب جماعة من الإماميّة ومعتزلة بغداد إلى تحريم الأشياء التي ليست اضطراريّةً قبل ورود الشرع.

وذهب معتزلة البصرة إلى أنّها على الإباحة ، وتوقّف الأشعري.

والحقّ الثاني ؛ لأنّها منفعة خالية عن أمارات المفسدة ، ولا ضرر على المالك في تناولها ، فوجب حسنه ، كالاستظلال بحائط الغير.

---

١. القائل هو الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ١٥٤.

احتجّ المانع بأنّه تصرّف في مال الغير بغير إذنه، فكان حراماً.

وجوابه: الإذن معلوم عقلاً كالاستظلال.　　　[تهذيب الوصول، ص ٥٥ ـ ٥٦]

أقول: هذا الفرع الثاني، وتحقيقه: أنّ الضروري في المعاش ـ الذي لا يمكن الحياة بدونه، كالتنفّس في الهواء، وتناول الماء عند إفراط العطش ـ لا شكّ في إباحته إلّا عند مكلّف المحال.

وغير الضروري إمّا أن يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه، أو لا ـ كأكل الفاكهة ـ والثاني هو المتنازع، ووافق أبو عليّ بن أبي هريرة[1] من الشافعيّة على الحظر[2]، ووافق المبيحين كثير من الشافعيّة، والحنفيّة، ووافق أبو بكر الصيرفي[3] وجماعة من الفقهاء الأشعري في الوقف[4]، وفسّر الوقف ولا ندري بعدم الحكم[5].

وردّ بأنّه قطع بأنّه لا حكم، وبأنّا لا ندري هل فيها حكم أم لا؟ ولو جوّزنا الحكم لا ندري أيّها هو؟[6]

وما احتجّ به المصنّف لأبي الحسين، وحاصله يرجع إلى الدوران؛ لأنّ مبناه على أنّ علّة حسن الاستظلال بحائط الغير كونه موصوفاً بالصفات المذكورة؛ لدورانه معها وجوداً، وهذه العلّة موجودة في المتنازع، فهو حدّ المعلول، وضمير

---

١. ابن أبي هريرة، الحسن بن الحسين، أبو عليّ. فقيه، انتهت إليه إمامة الشافعيّة في العراق، مات ببغداد سنة ٣٤٥هـ. الأعلام، ج ٢، ص ١٨٨.

٢. نقله عنه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، ج ٢، ص ٩٧٧؛ والرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٣٩.

٣. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٠. وأبو بكر محمّد بن عبد الله، المعروف بالصيرفي، الفقيه الشافعي، له في أُصول الفقه كتابٌ لم يسبق إلى مثله، توفّي سنة ٣٣٠هـ. وفيات الأعيان، ج ٤، ص ١٩٩.

٤. منهم أبو الحسن الأشعري، نقله عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٠.

٥. ذكر هذا التفسير الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٠.

٦. الرادّ هو الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٥٩.

«حسنه» في قوله : «فوجب حسنه» يرجع إلى ما دلّ عليه الأشياء وهو مجموعها، ولو أنّث الضمير كان أولى[١].

وأُجيب بمنع حكم الاستظلال، وتعليله بالأوصاف المذكورة، ودلالة الدوران على العلّيّة، ولجواز تخلّف الحكم، لفقدان شرط أو لوجود مانع منه كالمفسدة.

قوله : «خال عن أمارتها».

قلنا : فلا يمتنع الاحتمال المانع من القطع بالحسن.

وأُجيب : بأنّ الأوّل مكابرة، والدوران يأتي البحث فيه، والتقدير وجود الشرائط، والاعتبار بمفسدة لم يقم عليها أمارة، كالفارّ من حائط محكم، ولأنّ مجرّد الاحتمال لو كفى في الامتناع لوجب الامتناع من الترك؛ لاحتمال اشتماله على المفسدة أيضاً، فيخلو عن الفعل والترك، وأنّه باطل[٢].

احتجّ المحرّم بأنّه تصرّف في عين مملوك بلا إذن قبيح كالشاهد[٣].

وأُجيب بأنّ الإذن عقلي كالاستظلال[٤]، والفرق بين الشاهد والغائب تضرّر المالك الشاهد بالتصرّف في ملكه، بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس[٥].

قال :

الثالث : الفعل قد يكون مجزياً، بمعنى أنّ الإتيان به كافٍ في سقوط التعبّد به، وإنّما يحصل ذلك لو أتى المكلّف به مستجمعاً لجميع الأُمور المعتبرة فيه شرعاً، وقد

---

١. ولكلام أبي الحسين راجع المعتمد، ج ١، ص ٣١٥ـ٣١٦.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤١.

٣. نقل هذا الاحتجاج الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٦٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٣.

٤. المجيب هو الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٦٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٣.

٥. في «مع»: والجواب المنع من عدم الإذن، فإنّ وجوده معلوم عقلاً ـ أي بدليل العقل ـ كالاستظلال بحائط الغير، والفرق بين الشاهد والغائب متحقّق وهو تصرّف المالك في الشاهد بالتصرّف في ملكه، بخلاف الغائب، مع ظهور الفرق فبطل القياس.

لا يكون كذلك إذا لم يوقعه المكلّف على وجهه المطلوب منه، وإنّما يصحّ وصف الفعل بالإجزاء إذا أمكن وقوعه على وجهين، أو على جهات، أمّا ما لا يقع إلّا على وجه واحد كالمعرفة، فلا يصحّ وصفه به. [تهذيب الوصول، ص ٥٦]

أقول: موضوع هذا التقسيم أخصّ ممّا قبله وأخفى، وموضوعه ما أمكن وقوعه على أكثر من وجه كالصلاة، لا كالمعرفة وردّ الودائع. فقيل: الإجزاء الاكتفاء بإتيان الفعل في سقوط التعبّد به[1]. وقيل: سقوط القضاء، ذكره قاضي القضاة[2].

وردّ بافتقار القضاء إلى أمر جديد[3] كما يجيء، وبتعليل سقوط القضاء بالإجزاء، والعلّة غير المعلول[4]، وبأنّ سقوط القضاء يتحقّق بدون الإجزاء، كالآتي بالفعل على خلل ثمّ يموت[5].

قال:

الرابع: الواجب إن أُتي به في وقته سُمّي الإتيان [به] أداءً، وإن كان بعد وقته الموسّع أو المضيّق سُمّي قضاءً، وإن فعل ثانياً في وقته لوقوع الأوّل على نوع من الخلل سمّي إعادةً. [تهذيب الوصول، ص ٥٦]

أقول: وهذا أيضاً أخصّ ممّا قبله؛ لأنّ موضوعه العبادة المؤقّتة، وما قبله

---

١. القائل به الرازي في المحصول، ج ١، ص ١١٣.

٢. لم نعثر على قول قاضي القضاة. نعم، نقله عن بعضٍ الرازي في المحصول، ج ١، ص ١١٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٠٩.

وقاضي القضاة هو عبد الجبّار بن أحمد الهمداني الأسدآبادي، أبو الحسين، أُصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، ولي القضاء بالريّ ومات فيها (سنة ٤١٥ هـ). له تصانيف كثيرة منها: المغني، شرح الأُصول الخمسة و.... الأعلام، ج ٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٣. الرادّ هو الرازي في المحصول، ج ١، ص ١١٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٠٩.

٤. الرادّ هو القاضي البيضاوي في منهاج الوصول إلى علم الأُصول المطبوع مع الابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٧٢.

٥. المحصول، ج ١، ص ١١٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٠٩.

العبادة مطلقاً. والمصنّف جعل مورده الواجب، والأولى أن يجعل العبادة المؤقّتة؛ لوروده في بعض المندوبات، وبعض يعتبر في الأداء الابتداء، وآخرون في الإعادة أن تكون في الوقت، وآخرون لم يعتبروهما، فإن اعتبر الأوّل فالإعادة مباينة للأداء وأعمّ من القضاء من وجه، وإن اعتبر مع الثاني باينا القضاء وتباينا[1]، وإن اعتبر الثاني وحده باينت الإعادة القضاء، ودخلت تحت الأداء، وإن لم يعتبر كان بينها وبين الأداء والقضاء عموم من وجه.

وقال في بعض كتبه: القضاء فعل الفائت في غير وقته المحدود[2].

وردّ: بأنّ الفائت إمّا صفة للفعل أو الوقت؛ إذ لا غيرهما، والأوّل باطل؛ لأنّ الفعل الفائت لا يفعل، وكذا الثاني؛ للزوم التكرار؛ إذ القضاء فعل الذي فات وقته في غير وقته.

ويمكن الجواب بأنّه من باب حذف المضاف، والتقدير «فعل مثل الفائت»، فلا إشكال.

قال:

وقد يعصي المكلّف إذا أخّر الموسّع عن الوقت الذي يغلب على ظنّه أنّه لو لم يفعله مات فيه، فلو أخّره وعاش، قال القاضي: يصير قاضياً، وليس بمعتمد؛ لظهور بطلان ظنّه، ولو أخّره مع غلبة ظنّ السلامة فمات فجأةً لم يعصِ.

ثمّ القضاء إنّما يثبت عند وجود سبب وجوب الأداء مع عدم الأداء، إمّا مع وجوبه وتركه، كتارك الصلاة حتّى يخرج الوقت، أو مع عدم الوجوب؛ لامتناعه عقلاً، كالنائم، أو شرعاً، كالحائض، أو لا؛ لامتناعه، كالمسافر إذا علم القدوم قبل الزوال، والمريض إذا علم برأه قبل الزوال. [تهذيب الوصول، ص ٥٦ ـ ٥٧]

أقول: هذه فروع المسألة، وحجّة القاضي أنّ وقت موته يعتبر بسبب غلبة ظنّه،

---

١. أي الأداء والإعادة.

٢. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ص ٨٦.

وإلّا لما عصى بالتأخير[1].

وأُجيب بأنّ حكم الظنّ شرطه البقاء، ومع ظهور فساده يبقى الحال على ما كان عليه، والعصيان كان تابعاً للظنّ الكاذب.

والقائل بالأداء الغزالي[2] وجماعة[3]. وعدم عصيان الميّت فجأة؛ لأنّه لم يحصل مناط التكليف بإيقاعه مضيّقاً. فلا تكليف، ولا مخالفة. والقضاء يتبع سبب الوجوب، وعند بعض الفقهاء يتبع الوجوب[4]. وأُلزم بالوجوب في نحو الحائض والنائم.

وردّ بأمرها بالترك، وامتناع صدور الفعل من النائم. ومعنى سبب الوجوب الدلوك مثلاً، وحضور الشهر، وهذا إنّما يتحقّق في الواجب. فلو قيل: سبب التكليف بالفعل ليشمل الندب كان أولى.

وقيّد المصنّف في قوله: «إذا علم القدوم» بكونه «قبل الزوال»؛ لأنّ القصر عندنا متحتّم. ومن جعله رخصة غير واجبة لم يحتج إلى التقييد.

قال:

الخامس: الفعل قد يكون عزيمةً، وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع. أو رخصةً وهو الجائز معه، فمباح الأصل ليس برخصة، وتناول الميتة رخصة، وقد تجب الرخصة، كالتناول عند خوف الهلاك. [تهذيب الوصول، ص ٥٧ ـ ٥٨]

---

١. نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠؛ والرازي في المحصول، ج ١، ص ١١٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١١٠.

٢. المستصفى، ج ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

والإمام محمّد بن محمّد الغزالي الطوسي، أبو حامد (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ)، من كبار الأشاعرة، مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان)، من كتبه: إحياء علوم الدين، المستصفى من علم الأُصول.... الأعلام، ج ٧، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٣. منهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج، ج ١، ص ١١٠؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٨١.

٤. لم نعثر على قائله، ولكن نقله الرازي والعلّامة عن بعض الفقهاء، فراجع المحصول، ج ١، ص ١١٨؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١١٢.

أقول: العزيمة: فعيلة من العزم وهو القصد المؤكّد[١]. ومنه: ﴿ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾[٢]. وتسمية بعض الرسل عليهم السلام بأُولي العزم لتأكيد قصدهم في إظهار الهدى.

والرُخصة فُعلة من الرخيص، وهو السهولة، ومنه: رخص السعر[٣].

وهذا التقسيم للفعل باعتبار اقتران جوازه بما يقتضي المنع منه وعدمه، ولو جعله للمكلّف به ليشمل الترك كان أولى، وبه نقض رسم الرخصة فإنّ ترك الركعتين سفراً وترك الصوم رخصة، وليس فعلاً.

وأُجيب بأنّ التخصيص بالفعل يُخرِجها.

والأولى أن يقال في تعريفها: ما أُبيح للمكلّفين مع قيام مقتضي المنع.

وقال بعض الحنفيّة: هي ما أُبيح فعله مع تحريمه[٤].

وردّ بالتناقض[٥].

وأُجيب بعدم اتّحاد الوقت[٦].

وقيل: ما رخّص فيه مع تحريمه[٧].

وردّ بالدور[٨].

واللام في قوله «كالتناول» للعهد، أي تناول الميتة؛ لسبقها، وقد لا تجب الرخصة فتستحبّ، كتقديم غسل الإحرام، ويباح، كإتمام المسافر عندهم، وفي أحد المواطن عندنا، ومثل إظهار كلمة الكفر عند الإكراه.

---

١. راجع الصحاح، ج ٤، ص ١٩٨٥؛ لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٩٩؛ المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٠٨، «عزم».

٢. طه (٢٠): ١١٥.

٣. الصحاح، ج ٢، ص ١٠٤١؛ لسان العرب، ج ٧، ص ٤٠؛ المصباح المنير، ج ١، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، «رخص».

٤. نقله عنهم الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٨٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١١٤.

٥ و ٦. الرادّ والمجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١١٤.

٧. حكاه عن بعض أصحاب الرأي الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٨٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١١٤.

٨. الرادّ هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١١٤.

المقصد الثاني في اللغات

[الفصل الأوّل في الواضع]

قال :

المقصد الثاني في اللغات

وفيه فصول :

الأوّل في الواضع .

ذهب عبّاد [بن سليمان] إلى أنّ اللفظ يدلّ على المعنى لذاته ؛ لاستحالة ترجيح بعض الألفاظ بمعناه من غير مرجّح . وأطبق المحقّقون على بطلانه .

والمخصّص إمّا إرادة المختار أو سبق المعنى حال خطور اللفظ .

ثمّ اختلفوا ، فالأشعري وابن فُورَك على أنّها توقيفيّة ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾ ، وليس المراد الجارحة المخصوصة ؛ للاتّفاق فيها ، بل ما يصدر عنها تسميةً للمسبّب باسم السبب ، ولافتقار الاصطلاح إلى مثله ، فيتسلسل .

وأبو هاشم على أنّها اصطلاحيّة ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ دلّ على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف ، والاعتراض [بأنّه] لِمَ لا يجوز حمل التعليم على الإلهام باحتياجه إلى هذه الألفاظ ، أو الإقدار على وضعها ، أو حمل الأسماء على الصفات ، مثل كون الفرس للركوب ، والثور للحرث ، لأنّها علامات ، أو علّمه ما اصطلح عليه غيره ، وليس حمل الألسنة على اللغات أولى

من حملها على الإقدار، مع تساويهما في كونهما آية، والاصطلاح قد يُعلم بالقرائن كالأطفال من غير تسلسل، ونمنع توقّف التوقيف على البعثة؛ لجواز حصوله بالإلهام، أو بخلق علم ضروري، أو أصوات في الأجسام جماديّة؟

[تهذيب الوصول، ص ٥٩ ـ ٦٣]

أقول: هذا أحد المبادئ التصديقيّة فذكره على وجه كلّي، واللغة مأخوذة من لغي يلغى إذا لهج بالكلام.

وأصل اللغة «لُغَيٌ» أو «لُغَوٌ»، و «الهاء» عوض، وجمعها «لُغىً»، مثل «بُرَة» و «بُرىً»، و «لغات» أيضاً[1]. والمراد بها كلّ لفظ له معنىً، فيخرج الإشارات والرقوم والمهمل، ويدخل مذهب عبّاد[2].

وقيل: وُضِعَ فيخرج[3].

قيل: ويدخل المركّب[4].

وأُجيب بأنّه غير موضوع.

ووجه بطلان قول عبّاد جواز وضع اللفظ للضدّين، وعدم الاهتداء إلى اللغات.

احتجّ بأنّه لولا المناسبة الطبيعيّة بين اللفظ والمعنى لزم الترجيح لذاته[5].

والجواب: لا يلزم من نفي الترجيح عن ذات اللفظ والمعنى نفيه مطلقاً؛ لجواز كون إرادة المختار مطلقاً، أو سبق المعنى إلى ذهنه حال خطور اللفظ بباله في حقّ غير الله تعالى.

ويعرف من رسم اللغة تعلّق البحث عن اللغة بالواضع، والموضوع، والموضوع له، وغاية الوضع قيداً بالواضع.

---

١. الصحاح، ج ٤، ص ٢٤٨٣ و ٢٤٨٤؛ لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٥٢، «لغا».

٢. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥٠.

٣. حكاه عن قائله العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٥.

٤. القائل هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٤٥.

٥. نقل هذا الاحتجاج الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٨٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥١.

ووافق الأشعري وأبا بكر محمّد بن الحسن بن فورك الأصفهاني[1] جماعة من الفقهاء والظاهريّة.

ومعنى التوقيف تعليم الله تعالى إيّاها لبعض البشر بالوحي، أو الإلهام، أو خلق أصوات وحروف يسمعها واحد أو جماعة، أو بخلق علم ضروري بوضع اللفظ المعيّن لمعناه.

وقال الأُستاذ أبو إسحاق الاسفرايني[2]: القدر الضروري الذي يعلم به الاصطلاح توقيفي، والباقي يمكن فيه الأوّلان[3]، وربما نقل عنه أنّه اصطلاحي[4]، ومن الناس من عكس[5].

وتوقّف القاضي أبو بكر[6] والغزّالي[7] وأكثر المحقّقين.

وتقرير الدليل الأوّل أنّ اللغات أسماء، وكلّ اسم توقيفي. أمّا الصغرى؛ فلاشتقاق الاسم من السمة، وهي العلامة، ولتعذّر الإتيان بالأسماء وحدها أو تعسّرها، والكبرى للآية[8].

وتقرير الثاني أنّ اختلاف الألسن من الله تعالى، لقوله: ﴿ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾[9]، والألسن اللغات؛ لاتّفاق الجارحة في التركيب، ولو قدّر اختلافها فهو يسير، والحمل على الأظهر أولى.

قال شيخنا عميد الدين في شرحه: بل اليسير أولى؛ لأنّه أكثر مبالغة؛ فإنّه إذا

---

١. نقله عنهما الرازي في المحصول، ج ١، ص ١٨١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥٠.

٢. أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد الأسفراييني، ركن الدين، عالم بالفقه والأُصول. نشأ في أسفرايين ثمّ خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها. مات في نيسابور سنة ٤١٨ هـ. الأعلام، ج ١، ص ٦١.

٣. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٦٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥١.

٤ و ٥. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥١.

٦. التقريب والإرشاد، ج ١، ص ٣٢٠.

٧. المستصفى، ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

٨. البقرة (٢): ٣١.

٩. الروم (٣٠): ٢٢.

كان الأقلّ الأضعف آيةً فما ظنّك بالأقوى والأعجب؟

ويشكل بأنّ غيره أقلّ منه. وبأنّ سياق الآيات لذكر أعظم الآيات، وبعطف اختلاف الألوان الكثير عليه.

وتقرير الثالث: أنّها لو كانت اصطلاحيّةً لم يكن بدّ من طريق يعرف الآخر صاحبه ما يقصده، وهو اللفظ، والكلام فيه كالأوّل.

وتقرير حجّة أبي هاشم[1]: أنّ التوقيف من الله تعالى على لسان رسله فيتأخّر عنه؛ لكنّ الرسول متأخّر عن اللسان؛ بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ﴾ الآية[2]، فيدور.

قال المصنّف في النهاية: الكلّ محتمل، وإن كان التوقيف أقرب. ثمّ اعترض على الحجج.

أمّا على القائل بالتوقيف بمنع أنّ التعليم إيجاد العلم، بل هو فعل صالح يترتّب [عليه] العلم؛ ولهذا يقال: علّمته فلم يتعلّم، فلِمَ لا يكون [المراد بالتعليم] الإلهام؟ باحتياجه إلى هذه الألفاظ في محاورة زوجته وبنيه، وبعث عزمه على وضعها، وإقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج إليها؛ ونسب العلم إليه تعالى؛ لأنّه الهادي إليه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمۡ﴾[3] أي ألهمناه.

أو أنّ المراد بالأسماء السمات ككون الفرس للركوب، فإنّ اشتقاق الاسم إمّا من السمة أو من السموّ، وأيّاً ما كان فما يكشف عن حقيقة الشيء فهو اسم، وتخصيص لفظ الاسم بهذه الألفاظ مستفاد من العرف الطارئ. ولجواز تعليم ما اصطلح عليه غيرُهُ؛ ففي الأحاديث ما يدلّ على تقدّم كثير عليه؛ ولأنّه يحتمل تعليمه معنى كلّ اسم بحسب لغة واحدة، ثمّ إنّ آدم عليه السلام أو غيره وضع كلّ اسم من تلك الأسماء لمعانٍ أُخر متعدّدة، بحسب تعدّد هذه اللغات، وبإبداء مجاز آخر، وهو الإقدار على اللغات[4].

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥٠.

٢. إبراهيم (١٤): ٤.

٣. الأنبياء (٢١): ٨٠.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥٥ـ١٥٨.

وأجاب في النهاية:

بأنّ الأوّل أرجح؛ لكونه من باب إطلاق اسم السبب على مسبّبه بخلاف الإقدار على اللغات، ولأنّ في الثاني زيادة إضمار، والأصل عدمه، ويعلم الاصطلاح بالقرينة، كالطفل من أبويه.

وعن البهشميّة بمنع توقّف التوقيف على البعثة بما ذكرناه أوّلاً، أو نقول: الآية الكريمة دلّت على سبق اللغة على الرسول، وآدم عليه السلام حال ما علّم لم يكن رسولاً، فجاز أن يعلّم من يرسل إليه ثمّ يرسل. فيصدق الإضافة بلسان قومه[1].



١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٥٥ــ١٥٨.

[الفصل الثاني في الموضوع له]

قال :

الفصل الثاني في الموضوع له . كلّ معنى تشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بإزائه ؛ لوجود القدرة والداعي ، وانتفاء الصارف ، وما عداه لا يجب ، وإلّا لزم وضع ما لا يتناهى من الألفاظ ، ولأنّ أنواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها ألفاظ بخصوصيّاتها ، ولا يجوز وضع الظاهر بإزاء الخفيّ ، وليس القصد بوضع المفرد إفادة معناه ؛ لتقدّمها عليه ، بل التمكّن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الألفاظ . واللفظ يدلّ على المعنى الخارجي بواسطة الذهني ؛ لتغاير الألفاظ عند تغاير التخيّلات للشخص المتّحد في الحقيقة ، ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر أو الآحاد أو المركّب من النقلين ، كالاستثناء من الجمع ، وكون الاستثناء إخراجاً . [تهذيب الوصول ، ص ٦٣ ـ ٦٤]

أقول : هنا مباحث خمسة :

الأوّل : لا يجب تعميم الوضع ؛ لأنّ بعض المعاني ـ كالأعداد ومراتب الاشتداد[1] ـ لا يتناهى ، فما ظنّك بالمجموع ؟ والألفاظ متناهية ؛ لتركيبها من الحروف المتناهية ، والمركّب من المتناهي متناه ، ولخلوّ الوضع في كثير من المعاني ، كأنواع الروائح .

الثاني : لا يجوز وضع نحو « الحركة » المشهورة بين الخاصّ والعامّ ، بإزاء المعنى الذي يوجب لذات الجوهر كونه متحرّكاً . فالمعلوم للجمهور ليس إلّا نفس

---

١ . في « ح ، مع » : الاشتداد هو أن ينتزع العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف من الأقوى .

كون الجوهر متحرّكاً. أمّا أنّه معلّل لمعنى، فلو صحّ لم يعرفه إلّا الأذكياء بالدلائل الدقيقة.

قال في النهاية:

إن كان الواضع الله فلا خفاء عنده، وإن كان غيره فيمكن وقوفه على المعنى الدقيق فيضعه له، ثمّ خفي على غيره، واستعمله في لازمه واشتهر الطارئ وخفي الأوّل[1].

قال السيّد ضياء الدين في شرحه:

يشكل بأنّ المراد أنّ ظهور اللفظ بين العامّة من غير نقل، دليل على ظهور معناه؛ لأنّ الاشتهار إنّما يكون عند فهم المتداولين معناه واشتهاره بينهم، فلو كان خفيّاً لم يشتهر، وليس المراد بأنّ اشتهاره مانع من وضعه للمعنى ابتداءً؛ لأنّ اشتهاره يمتنع قبل وضعه.

الثالث: غاية وضع المفرد التمكّن من تركيب المعاني بتوسّط تركيب الألفاظ لإفادة معناه؛ لتوقّف إفادة دليل المفرد لمعناه على العلم بوضعه له الموقوف على العلم بالمعنى، فيدور.

وأورد في المركّبات: بأنّا لا نفهم معناها قبل العلم بوضعها له، وهو يستلزم سبق علم المعنى، فلو استفيد علم المعنى من اللفظ المركّب دار.

وأُجيب: بمنع توقّف إفادة المركّب لمعناه على العلم بوضعه له؛ لأنّه متى علم وضع المفاريد لمعناها، ودلالة حركاتها على النسب المخصوصة لتلك المعاني، وتوالت المفردات بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبها في الذهن، فيحصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة[2].

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤، بتفاوتٍ وتلخيص.

٢. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٦٤ ـ ١٦٥. وفي «مع»: فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في ذهن السامع، ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض حصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة، فظهر أنّ إفادة اللفظ المركّب لمعناه لا يتوقّف على العلم بكونه موضوعاً له.

قال في النهاية :

الغرض بوضع المفرد إفادة ما في ضمير المتكلّم، ولا دور، فإنّا لا نستفيد من المفرد مسمّاه بل قصد المتكلّم[1].

الرابع : اللفظ بإزاء الذهن، وبتوسّطه يدلّ على الخارجي، كحديث الشبح ؛ فإنّ الألفاظ دائرة مع تصوّراته الذهنيّة وجوداً وعدماً.

هذا في المفردات. وأمّا في المركّبات فإنّ قولنا «قام زيد» لا يفيد قيامه في نفس الأمر، وإلّا لم يكذب. بل أفاد الحكم بقيامه. فإذا عرف أنّ الحكم صواب استدلّ به على الوجود الخارجي.

قال المصنّف : يشكل بأنّ الواضع إنّما وضع الألفاظ للمعاني الخارجيّة، وأمر من يتحدّث على لغته باتّباعه[2].

وأمّا حديث الشبح فلا نسلّم أنّ المسمّى بالإنسان الصورة الذهنيّة، بل نفس الشبح، نعم حكم بمطابقة ما في ذهنه، فأخطأ في الإطلاق. والكذب في المركّب إنّما يمتنع لو كانت دلالته قطعيّة.

وهذا الأخير ذكره صاحب التحصيل وأشار إلى معنى الأوّل[3].

الخامس : لا دخل للعقل في معرفة اللغة، بل النقل المتواتر، كالسماء والأرض ورفع الفاعل ونصب المفعول الصريح، والآحاد كاستعمال[4] الحاجة في الشجرة الصغيرة، والمركّب من النقلين المتواترين أو الآحادين، أو بالتفريق لا بدّ فيه من مقدّمة عقليّة.

---

١ و ٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٦٥.

٣. لم نعثر عليه.

٤. في «مع» : البحث الخامس في طريق معرفة الوضع. اعلم أنّ العقل المحض لا طريق له إلى معرفة هذه الأشياء. فهذه الأشياء مستقلاً؛ لكونها أُموراً وضعيّة، وحينئذٍ يجب أن يكون الطريق إليها إمّا النقل المحض أو المركّب من العقل والنقل، والنقل إمّا متواتر به أو آحاد. فالأوّل ككون لفظي «السماء» و «الأرض» موضوعين لمعنييهما، وكون الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً. والثاني ككون لفظ «الحمل» موضوعة للسحاب، ولفظ «الحاجة» للشجرة الصغيرة.

قال في المحصول:

المتواتر ممنوع؛ لاختلافهم في أكثر الألفاظ استعمالاً، كلفظ «الله». فقيل: سوري[١]، وقيل عربي مشتقّ أو موضوع مع اختلاف شديد في المشتقّ منه، والموضوع له أهو الذات أو كونه معبوداً أو قادراً؟ وكلفظ «الإيمان» و«الصلاة»؛ ولعدم علم باستواء الطرفين والواسطة، ولا يجب اشتهار التعيّن؛ لأنّه ليس وضع لفظ لمعنى من الوقائع العظيمة، ولانتقاضه بلحن العرب الآن، وبالألفاظ المنقولة؛ إذ لا يعلم مَنْ غيّره ولا متى غيّره.

ثمّ إنّ اللغة مأخوذة أخذاً مميّزاً عن جمع خاصّ، كالخليل وغيره مع عدم عصمتهم، والجزم بعدم كذب الكلّ لا يفيد القطع بصدق واحد معيّن، والآحاد إنّما تفيد الظنّ مع سلامتها عن القدح والمعارضة، والرواة جرح بعضهم بعضاً.

وقال بعضهم: زيد في اللغة معنى كفعل رؤبة وأبيه[٢].

وقال المازني[٣]: ما قيس على كلام العرب فهو منه.

وقال ابن جنّي[٤]: لم يبقَ من الشعر بعد استقرار الجهاد إلّا القليل[٥].

وأجاب بـ:

أنّا نعلم ضرورة كون الألفاظ المشهورة ـ كالسماء والأرض ـ كانت مستعملةً في زمن النبيّ ﷺ في معانيها المعلومة، وأكثر القرآن منها، وأمّا الآحاديّات فقليل يفيد الظنّ، ويتمسّك بها حيث يراد الظنّ، ويثبت وجوب العمل به بالإجماع الثابت بإثبات ألفاظها قطعيّة[٦].

---

١. أي سرياني.

٢. أبو الجحّاف، رؤبة بن العجّاج التميمي السعدي، من الفصحاء المشهورين، وأخذ عنه أعيان أهل اللغة. مات في البادية (سنة ١٤٥ هـ). الأعلام، ج ٣، ص ٣٤.

٣. أبو عثمان بكر بن محمّد المازني، أحد الأئمّة في النحو، من أهل البصرة ووفاته فيها سنة ٢٤٩ هـ، له تصانيف. الأعلام، ج ٢، ص ٦٨.

٤. أبو الفتح عثمان بن جنّي، من أئمّة الأدب والنحو، كان أبوه مملوكاً روميّاً، من تصانيفه «الخصائص»، توفّي ببغداد سنة ٣٩٢هـ. الأعلام، ج ٤، ص ٢٠٤.

٥. هذه خلاصة الإشكالات التي ذكرها الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٠٤ ـ ٢١٥.

٦. المحصول، ج ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

[الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ]

قال :

الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ ، وهو من وجوه :

الأوّل : اللفظ يدلّ على المعنى بتوسّط وضعه له مطابقةً ، وبتوسّط دخوله فيما وضع له تضمّناً ، وبتوسّط لزومه له ذهناً التزاماً .

والدالّ بالمطابقة مفرد إن لم يُقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزء ، ومركّب إنْ قُصِدَ .

والمفرد جزئي إن منع نفس تصوّره من الشركة ، وكلّي إن لم يمنع .

والكلّي إمّا أن يكون نفس الماهيّة ، أو داخلاً فيها إمّا جنساً أو فصلاً ، أو خارجاً عنها إمّا خاصّةً أو عرضاً عامّاً . والخارج إمّا لازم للماهيّة أو للوجود ، أو مفارق ، والمفارق إمّا سريع المفارقة أو بطيؤها وسهل الزوال أو عسيره . [تهذيب الوصول ، ص ٦٤]

أقول : قدّم أقسام تقسيم الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ، قسم دلالة اللفظ على معناه ؛ لأنّها أعمّ ، وأتبعها بالأعمّ فالأعمّ .

والدلالة إمّا عقليّة ، كدلالة الصوت على مصوّت ، أو طبيعيّة ، كدلالة « أُح » على أذى الصدر ، فإنّ طبع اللافظ يقتضي التلفّظ به عند عروض المعنى له ؛ أو وضعيّة وهي المبحوث عنه .

ورسم قوم الدلالة الوضعيّة بأنّها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه ، أو تخيّله بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع[1] .

---

١ . منهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ١٧٣ ؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج ، ج ١ ، ص ٢٠٣ .

وردّ ذلك : بتعليل الفهم بالدلالة، وبأنّ الفهم ليس صفة للفظ بل للفاهم، والدلالة صفة له.

وقيل : هي كون اللفظ بحيث إذا أُطلق أو أُحسّ، فهم منه المعنى[1].

والوضع هنا تخصيص شيء بشيء يفهم منه عند إطلاقه، ودلالة المطابقة وضعيّة محضة، والباقيتان بمشاركة العقل؛ لأنّ وضع اللفظ للمركّب أو للملزوم ـ إذا فهم منه الموضوع له ـ استلزم لفهم الجزء واللازم لزوماً عقليّاً.

وقيّد «اللزوم» بالذهني؛ لأنّ الشرط فيه كون الأمر الخارجي لازماً للمسمّى بحيث يلزم من تصوّر المسمّى تصوّره. ولا يشترط كونه بحاله بحيث يلزم من تحقّق المسمّى في الخارج تحقّقه، وهو اللزوم الخارجي.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لولاه لامتنع فهم الخارجي؛ لانحصار الدلالة في الوضع أو اللزوم، وظاهر أنّه غير موضوع له ولا دخل فيه، فلو لم يكن لازماً لم يدلّ عليه أصلاً.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ العدم، كالعمى يدلّ على الملكة، كالبصر بالالتزام؛ إذ هو عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً مع المعاينة الخارجيّة بينها، وليس البصر جزء مفهوم العمى حتّى يدلّ عليه بالتضمّن؛ لأنّ العمى ليس هو العدم، بل العدم المضاف إلى البصر، والمضاف إلى الشيء خارج عنه.

وسمّيت «مطابقةً» من «طابقت النعل النعل» إذا توافقتا، واللفظ موافق لتمام ما وضع له، ومثالها دلالة الإنسان على الحيوان الناطق بتوسّط الوضع.

وسمّي «التضمّن» لأنّ جزء المعنى الموضوع له في ضمنه، وهي دلالة على ما في ضمن ذلك المعنى، ومثالها دلالة الإنسان على الناطق بتوسّط دخوله فيما وضع له.

وسمّي «الالتزام» باعتبار أنّ اللفظ لا يدلّ على أيّ خارج، بل على خارج لازم.

---

١. القائل هو السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٠٣.

وقيّد بـ«التوسّط»؛ لئلّا ينتقض حدّ بعض الدلالات ببعض في طرده؛ لأنّه لو وضع لفظ «الإمكان» للإمكان الخاصّ له، أعني سلب الضرورة عن الطرفين، والعامّ، أعني سلب الضرورة عن أحدهما بالاشتراك اللفظي، أو وضع لفظ «الشمس» لجرمها وضوئها كذلك، فيحصل من ذلك أربع صور.

فلو لم يقيّد المطابقة [بالتوسّط] انتقض بالتضمّن والالتزام.

أمّا النقض بالتضمّن؛ فلأنّه إذا أطلق الإمكان ـ إن أُريد به الإمكان الخاصّ ـ كانت دلالته عليه مطابقةً، وعلى العامّ تضمّناً، مع أنّه يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له. فإذا قيّد بالتوسّط خرجت دلالة التضمّن؛ لأنّ دلالته على الإمكان العامّ في هذه الصورة وإن كانت دلالته على ما وضع له؛ لكن ليست بتوسّط أنّ اللفظ موضوع له؛ لأنّه لو فرض عدم وضعها له كانت متحقّقةً، بل باعتبار أنّه جزء من الإمكان الخاصّ الموضوع له.

وأمّا النقض بالالتزام فإنّه إذا أُطلق لفظ «الشمس» وعني به الجرم كانت دلالته عليه مطابقةً، وعلى الضوء بالالتزام، مع أنّه يصدق عليها دلالة اللفظ على ما وضع له، فلولا التقييد بالتوسّط دخلت فيه، أمّا معه فيخرج؛ لأنّها وإن كانت دلالة اللفظ على ما وضع لَهُ، إلّا أنّه ليس بتوسّط الوضع له؛ لتحقّقها ولو فرض انتفاء الوضع.

ولو لم يقيّد التضمّن انتقض بدلالة المطابقة إذا أُطلق الإمكان وأُريد به العامّ، فالدلالة عليه مطابقة، مع أنّه يصدق عليها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له، فبقيد «التوسّط» خرجت؛ لأنّها ليست بتوسّط وضع اللفظ لما دخل ذلك المعنى فيه؛ لتحقّقها وإن لم يحصل الوضع. ولو لم يقيّد دلالة الالتزام انتقض بدلالة المطابقة؛ لأنّه إذا أطلق لفظ «الشمس» وعنى به الضوء، كانت الدلالة مطابقة، مع أنّه يصدق عليها دلالة الالتزام؛ فبالقيد خرجت؛ لأنّها ليست بواسطة أنّ اللفظ موضوع لما خرج عن المعنى.

إذا ظهر ذلك، فالدالّ بالمطابقة إمّا مفرد، وهو ما لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه، أو مركّب، وهو ما قصد، وقدّم المفرد على المركّب ليتوافق الطبع والوضع، وحدّ المفرد يشمل ما ليس له جزء أصلاً كـ«قِ» و«عِ»

عَلَمين مركّبي الجزء؛ لأنّ السالبة لا يشترط فيها وجود الموضوع، فيصدق عليه نفي الدلالة وإن لم يكن له جزء؛ وما له جزء غير دالّ على جزء المعنى كـ«عبد الله» عَلَماً، وما له جزء دالّ على جزء المعنى لكن لا حين هو جزؤه كـ«الحيوان الناطق» عَلَماً على شخص إنساني، فإنّ معناه حينئذٍ الماهيّة الإنسانيّة مع التشخّص، والماهيّة الإنسانيّة مجموع مفهومي الحيوان والناطق، والحيوان جزء اللفظ فهو دالّ على جزء المعنى، لكن لا حين هو جزؤه، فإنّه لم يقصد بالحيوان حين هو جزء هذا العلم دلالة أصلاً، فضلاً عن دلالته على جزء المعنى.

ولو قيل: اللفظ إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركّب، وإلّا فهو المفرد، دخل الجميع من غير شكّ، والمركّب يقابله، ويدخل فيه التقييدي والتامّ وغيره كـ«الحيوان الناطق» و«زيد قائم» و«رامي الحجارة»؛ والجزء قد يكون محقّقاً، كالمثال المذكور ومقدّراً كـ«قم»؛ والرازي في مفاتيح الغيب جعلها ثلاثةً، فجعل نحو «عبد الله» علماً مركّباً، ونحو «رامي الحجارة» مؤلّفاً[١].

وإنّما كان هذا التقسيم لدلالة المطابقة دون الآخرين؛ لأنّه تقسيم الدالّ بالوضع، وقد مرّ أنّهما عقليّان.

وقيل:

لأنّ اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة إلى المعنى التضمّني مفرداً ومركّباً معاً، كالحيوان الماشي؛ فإنّه مفرد باعتبار دلالته على الحيوان بالتضمّن، مع عدم دلالة أجزائه ـ أعني المجموع ـ على أجزاء الحيوان بالمطابقة ولا التضمّن؛ إذ الماشي لا يدلّ على جزء الحيوان.

ومركّب لا يدلّ على الجسم الماشي؛ لأنّه جزؤه مع دلالة جزئه ـ وهو الحيوان ـ على الجسم بالتضمّن، ودلالة الماشي عليه بالمطابقة. فعلى هذا لا ينضبط المفرد والمركّب لو كان المورد دلالة التضمّن، وأمّا الالتزام فلهجرها؛ لعدم تناهي اللوازم إن اعتبر مطلق اللازم، وإن كان البيّن لم ينضبط؛ لاختلافه باختلاف الأشخاص؛ فإنّ مساواة زوايا المثلّث لقائمتين بيّن عند المهندس غير بيّن عند غيره.

---

١. مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٢٨ ـ ٢٩.

ويشكل الأوّل بأنّ اللفظ المطابقي أيضاً يكون مفرداً ومركّباً باعتبارين، ولم يمنع من القسمة. والثاني لجواز كون المقسم هو المنحصر.

وقيل أيضاً:

إنّهما لو كانا مفرداً لزم كون اللفظ المركّب من لفظين موضوعين لمعنيين بسيطين مفرداً؛ لعدم دلالة جزئه على جزء المعنى التضمّني؛ إذ ليس له جزء، أو أن يكون الجزء للفظ المركّب الموضوع بإزاء معنى له لازم ذهني بسيط مفرداً؛ لعدم دلالة شيء من جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي.

ويرد عليه ما تقدّم؛ لأنّ حاصله كون اللفظ بالنسبة إلى المعنى المطابقي مركّباً وإلى الآخرين مفرداً.

وقيل:

الإفراد والتركيب لا يتحقّقان فيهما إلّا إذا تحقّقا في المعنى المطابقي، وقد يتحقّقان بالنسبة إلى المعنى المطابقي مع عدم تحقّقهما فيهما. أمّا التضمّن؛ فلأنّه حيث يدلّ اللفظ على جزء معناه التضمّني يدلّ على جزء معناه المطابقي؛ لأنّ جزء الجزء جزء، وأمّا الالتزام؛ فلامتناع تحقّق الالتزام بدون المطابقة. فإذا دلّ على جزء المعنى بالالتزام فقد دلّ على جزء المعنى المطابقي، وقد تحقّق الإفراد والتركيب في المطابقي لا فيهما، وهذا يدلّ على أولويّة كون المطابقة مقسماً لا وجوبه، ولو صحّ ما قبله لدلّ على الوجوب.

واعلم أنّه كان يستغني عن أن يقول «حين هو جزؤه»[1] وهو الحيوان الناطق عَلَماً للشخص الإنساني يخرج بعدم قصد الدلالة، وكذا هو موجود في بعض النسخ.

وعليه شرح شيخنا.

وقيل:

كان ينبغي أن يقول: «من حيث هو كذلك»؛ لأنّ اللفظ الواحد قد يكون مركّباً

---

١. في بيان الدالّ بالمطابقة في أوّل الفصل الثالث.

ومفرداً، فيصدق عليه التعريفات، وحينئذٍ يستغني عن القيد وعن قوله «حين هو جزؤه».

ثمّ المفرد إمّا جزئي حقيقي إن منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، وإلّا فكلّي، سواء امتنع وقوع الشركة فيه ـ لا لنفس المفهوم ـ كواجب الوجود، أو أمكن ووجد، كالإنسان، أو لم يوجد، كالشمس. وقيّد الجزئي بالحقيقي؛ لصدقه على الإضافي، وهو كلّي أخصّ تحت أعمّ؛ لأنّ جزئيّته بالإضافة إلى ما فوقه، وهو أعمّ من الأوّل؛ لأنّ الحقيقي لا بدّ وأن يكون داخلاً تحت غيره، فهو أخصّ تحت أعمّ، والإضافي قد يكون كلّيّاً كالإنسان. ولكنّ العموم ليس عموم الحمليّة، بمعنى أنّ الأعمّ جنس والأخصّ نوع؛ لانفكاكهما تصوّراً والكلّيّة والجزئيّة تعتبران بالذات في المعاني، وفي الألفاظ تسميةً للدالّ باسم المدلول، وضمير «تصوّره» يعود إلى «المفرد» والمراد معنى المفرد، وهو من باب حذف المضاف. أو نقول: يريد بقوله «والمفرد» معنى المفرد، فحذف المضاف أيضاً، فيكون «اللام» فيه جنسيّة وعلى الأوّل عهديّة.

ثمّ الكلّي إن كان نفس ما تحته من الأفراد وإنّما زيادتها عليه بأمور عارضة فهو النوع الحقيقي، كالإنسان، وهو كلّي مقول على كثيرين متّفقين بالحقائق في جواب ما هو؟ وإن كان داخلاً فيها، فإن كان تمام المشترك بينها فهو الجنس كالحيوان، وهو كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو؟ وإن لم يكن تمام المشترك فهو الفصل كالناطق، وهو كلّي مقول على شيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره؟ والفرق بينهما أنّ السائل إنّما هو يطلب حقيقة الشيء، وبأيّ شيء هو؟ يطلب المميّز له عن غيره؛ وهذه الثلاثة ذاتيّة.

وإن كان خارجاً عنها فهو إمّا مختصّ، وهو الخاصّة، كالضاحك، وهي كلّي يقال على أفراد حقيقةٍ واحدةٍ فقط قولاً عرضيّاً. أو مشترك وهو العرض العامّ، كالماشي، وهو كلّي يقال [على] أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضيّاً؛ وهذان عرضيّان.

ثمّ هذا الخارج إمّا أن يكون لازماً للماهيّة، كالزوجيّة والفرديّة؛ فإنّهما

لا ينفكّان عنها وجوداً وتوهّماً، وهو معنى لازم الماهيّة، وللوجود، كسواد الزنجي؛ فإنّه غير لازم للتوهّم؛ لإمكان تصوّره بخلافه، ولازم الوجود أعمّ.

أو مفارقاً وهو إمّا سريع المفارقة، كأثر الخجل والوجل، أو بطيؤها كالشيب والشباب، وأيضاً المفارق إمّا سهل الزوال، كمرض الصحاح، وغضب الحليم، أو عسره، كمرض الممراض، وغضب الحقود.

قال :

الثاني : اللفظ إن لم يستقلّ بالدلالة على معناه، فهو الأداة وإن استقلّ فهو الفعل إن دلّ بصيغته على الزمان المعيّن، وإلّا فهو الاسم.

[تهذيب الوصول، ص ٦٤ ـ ٦٥]

أقول: المراد باستقلاله بالدلالة عدم الافتقار إلى لفظ يضمّ إليه ليدلّ على معناه، كزيد، بخلاف «على» و«في»؛ كما يقال «على السطح» أو «في الدار»، وإنّما قيّد في الفعل «بصيغته» ليخرج الدالّ بجوهره، كأسماء الزمان.

والمراد بـ«الزمان المعيّن» أحد الأزمنة الثلاثة، وبه يخرج الاصطباح والاغتباق، والأولى خروجهما «بصيغته»، ولو لم يقل «بصيغته» لدخل فيه «اليوم» و«أمس» و«غد»، فإنّها تدلّ على الزمان، فلا يطّرد تعريف الفعل، ولا ينعكس تعريف الاسم.

قيل عليه : المضارع لا يدلّ على الزمان المعيّن.

وأُجيب : بأنّ المراد في أصل الوضع، والاشتباه بالنسبة إلى المخاطب بسبب الاشتراك العارض بسبب الاستعمال، مع أنّه ليس بماضٍ.

قيل : الموصول والمبهم يحتاج إلى ضميمة. فلم يستقلّ بالدلالة مع أنّه اسم.

وأُجيب : بأنّ هذه ضميمة للتوضيح لا للدلالة على المعنى، فلا ينافي الاستقلال كما قرّرناه.

قال :

الثالث ـ اللفظ والمعنى إن اتّحدا فهو العَلَم ، والمضمر إن تشخّص المعنى ، والمتواطئ إن تساوت أفرادُهُ ، والمشكّكُ إن اختلفت بالأولويّة والأقدميّة والأشدّيّة ومقابلاتها ، وإن تكثّرا فهي المباينة ، سواء يعاند الموضوعان ـ كالضدّين ـ أو لا ـ كالذات والصفة ـ وإن اتّحد المعنى خاصّةً فهي المترادفة ؛ وإن اتّحد اللفظ خاصّةً فهو المشترك إن وضع لهما معاً بالنسبة إلى كلّ واحدٍ منهما ، والمجمل بالنسبة إليهما معاً ، والحقيقة والمجاز إن وضع لأحدهما ثمّ استعمل في الثاني ، إن لم يغلب ، وإلّا فهو المنقول اللغوي أو الشرعي أو العرفي ، إن غلب وكان النقل لمناسبةٍ ، والمرتجل إن لم يكن لمناسبةٍ. [تهذيب الوصول ، ص ٦٥]

أقول : هذا تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى بالاتّحاد والتكثّر ، وهو تقسيم للمطابقي لا للآخرين ؛ لأنّ الإنسان الدالّ على الحيوان بالتضمّن يكون مدلول التضمّن هو الحيوان مثلاً ، وهو غير متّحد ، لدلالته على الحسّاس والمتحرّك بالإرادة ، واللوازم متعدّدة ، وأقسام ما ذكر أربعة :

الأوّل : اتّحادهما ، فإمّا أن يتشخّص المعنى فيسمّى اللفظ علماً ومضمراً ومبهماً ؛ لأنّه إمّا أن يقتصر في الدلالة إلى قرينة زائدة على الوضع ، أو لا . والثاني العَلَم ، والأوّل إمّا أن يكون تلك القرينة إشارةً أو غيرها ، والأوّل المبهم والثاني المضمر ، ومنهم من سمّى المبهم مضمراً أيضاً ؛ والظاهر أنّه مراد المصنّف .

أو لا يتشخّص ، فإمّا أن تتساوى نسبته إلى الأفراد فهو المتواطئ ـ من التواطؤ وهو التوافق ـ وسمّي اللفظ متواطئاً تبعاً للمعنى أو تتفاوت بالأولويّة ، كالوجود بالنظر إلى الجوهر والعرض ، والأقدميّة ، كالوجود أيضاً بالنظر إلى العلّة والمعلول ، والأشدّيّة ، كالبياض . وقيل : كالوجود أيضاً ؛ لأنّه في الواجب أشدّ منه في الممكن لزيادة آثاره في الواجب[1] ، وهو المشكّك بصيغة اسم الفاعل ؛ لأنّ السامع يشكّ في

---

١ . القائل هو الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٢٢٧ .

كونه مشتركاً باعتبار الاختلاف؛ ومتواطئاً باعتبار جهة الاتّحاد.

الثاني: أن يتكثّرا وتسمّى المتباينة، كالإنسان والفرس. وينبغي أن يكون التكثّر بواسطة تكثّر الألفاظ، فيخرج بعض الألفاظ المترادفة، كالإنسان والفرس إذا وضعا لهما بالاشتراك؛ فإنّه يتحقّق تكثّر اللفظ والمعنى مع أنّ كلّ واحد من اللفظين يرادف الآخر، وتعاندُ الموضوعين يكون بالضدّيّة، كالسواد والبياض، والتناقض، كالسلب والإيجاب، أو بالملكة، كالبصر والعمى، أو بالتضايف، كالأُبوّة والبنوّة.

وعدم التعاند قد يكون باجتماعهما مع امتناع الانفكاك، كالإنسان والحيوان باعتبار أنّ الحيوان جزءٌ له، أو صفة لازمة، كالتعجّب. وجائز الانفكاك، كالإنسان والماشي فعلاً، ولا فرق بين صفة الذات وصفة الصفة، كالناطق والفصيح، ولا يعقل التباين إلّا مع تكثّر اللفظ والمعنى؛ لأنّه إنّما يعقل عند نسبة اللفظ إلى اللفظ والمعنى إلى المعنى.

الثالث: أن يتكثّر اللفظ ويتّحد المعنى وهي المترادفة كـ«الإنسان» و«البشر».

والمراد باتّحاد المعنى اتّحاد نسبته إلى تلك الألفاظ المتكثّرة، بكونها موضوعةً له، لا كونه واحداً في نفسه بالعدد؛ ليدخل فيه مترادف اللفظ المشترك، كالعين. ولا يلزم أن يكون اللفظ الواحد نوعاً المتكثّر شخصاً، كـ«الإنسان إنسان» مترادفاً؛ لأنّ المراد باتّحاد اللفظ وتكثّره باعتبار نوعه، لا باعتبار شخصه، فاللفظ المكرّر واحد، وإنّما لم يعتبر وحدة الشخص؛ لأنّ اللفظ الشخصي من حيث هو شخص غير موضوع للمعنى، فلا يكون من تلك الحقيقة دالاً على الوضع.

الرابع: أن يتّحد اللفظ ويتكثّر معناه، فإمّا أن يوضع لهما وضعاً أوّلاً كالقَرْء؛ وهو المشترك بالنسبة إليهما معاً؛ لأنّه نسبة بين شيئين، والمجمل بالنسبة إلى كلّ واحد منهما؛ لأنّه لم يتّضح دلالته بالنسبة إلى واحد بعينه. والمصنّف عكس كالرازي؛ قيل: وهو ممّا زلّ به قلم الرازي في المعالم[1].

وإن وضع لأحدهما ثمّ استعمل في الآخر لا لمناسبة فهو المرتجل، وإن كان لمناسبة فإمّا أن لا تغلب، وهو الحقيقة والمجاز، وإن غلب فهو المنقول اللغوي،

---

١. لم نعثر على المعالم للرازي.

كالقارورة، أو العرفي، كالدابّة، أو الشرعي، كالصلاة؛ والمرتجل هنا يخالف اصطلاح النحاة؛ لأنّ المرتجل عندهم ما جعل علماً على شيء ابتداءً وليس منقولاً عن معنى آخر.

وقال بعضهم في الذي وضع لأحدهما ثمّ للآخر:

إمّا أن ينسب إليهما فهو المتشابه، وإن نسب إلى الأوّل فهو الحقيقة، وإن نسب إلى الثاني فإن كانت دلالته عليه أقوى فهو المنقول، وإن لم تكن أقوى فهو المجاز والمستعار[1].

أمّا المجاز فهو الذي يطلق ظاهراً على شيء، والمطلق عليه في الحقيقة غيره مثل ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2].

والمستعار هو الذي استعير للشيء من غيره من غير نقل إليه بالغلبة، مثل ما يقال للبليد: حمارٌ.

والمتشابه في معنى بعيد عن الفهم لا يدخله في المتشابه، بل هو مشترك، كالكلب للحيوان والشِعرَى، والعين للدينار والجاسوس.

قيل: والثلاثة الأقسام الأُوَل مشتركة، وعدم الاشتراك فهي إذن نصوص[3].

وردّ بجواز كون المترادف مشتركاً، وكذا المتباين، كالعين والقرء، فيتحقّق الإجمال المنافي للنصوصيّة.

وضمير «فهو العلم» يعود إلى اللفظ المتّحد، وضمير «أفراده» يعود إلى المعنى الكلّي الذي دلّ عليه لفظ «أفراده» أو يعود إلى المتواطئ.

والمراد بـ«تساوي الأفراد» تساويها في المفهوم الكلّي الصادق عليها، لا مطلق تساوي الأفراد؛ لدخول المشكّك، إلّا أن يقال: إنّها لا يصدق عليها التساوي إلّا بعد تساويهما في جميع الأُمور. ولا يصدق على شيئين أنّهما متساويان؛ للتغاير ولو بالعدد.

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨١ـ١٨٢.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

٣. القائل هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٣.

وعنى بالتقابل في قوله «ومقابلاتها» تقابل التضايف، وضمير «فهي المتباينة» يعود إلى الألفاظ لا إلى معانيها، وكذا قوله «فهي المترادفة» وإن لم يكن منطوقاً بالألفاظ؛ لدلالة «وإن اتّحد المعنى خاصّةً» على تعدّد اللفظ فهو المطلوب. وضمير «لهما» يعود إلى المعنيين؛ لدلالة «وإن اتّحد اللفظ» على تعدّد المعاني.

قال:

الرابع: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النصّ، وهو الراجح المانع من النقيض.

وإن احتمل وكان راجحاً فهو الظاهر، والمشترك بينهما ـ وهو مطلق الرجحان ـ المحكم.

وإن تساويا فهو المجمل، ومرجوح الظاهر المؤوّل، والمشترك بينه وبين المجمل، وهو نفي الرجحان المتشابه.

الخامس: اللفظ المركّب إن كان تامّاً ودلّ على طلب الفعل دلالةً أوّليّةً فهو الأمر إن قارن الاستعلاء، والالتماس إن قارن التساوي، والسؤال والمسألة والدعاء إن قارن الخضوع، وإلّا فهو التنبيه إن لم يحتمل الصدق والكذب، وهو جنس للتمنّي والترجّي والتعجّب والقَسَم والنداء والعرض، وإن احتملهما فهو القضيّة والخبر، والقول الجازم، وإن لم يكن تامّاً فهو إمّا تقييدي، وهو المركّب من الموصوف والصفة، أو غير تقييدي، وهو المركّب من اسم وأداة، أو كلمة وأداة، أو من غيرهما.

السادس: اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظاً إمّا مفرداً دالّاً على معنى، كالكلمة الدالّة على الاسم الدالّ على المعنى، أو غير دالّ، كالحرف المعجم الدالّ على كلّ واحد من الحروف التي لا تفيد شيئاً.

وإمّا مركّباً، كالخبر والقضيّة. [تهذيب الوصول، ص ٦٥ ـ ٦٦]

أقول: هذه باقي التقسيمات:

الأوّل: تقسيمه بالنسبة إلى قوّة الدلالة وضعفها.

فاللفظ إمّا أن يحتمل غير المفهوم في اصطلاح المتخاطبين، أو لا. والثاني النصّ، وهو لغةً: الظهور، ومنه: منصّة العروس[١]؛ لظهورها وارتفاعها. وعرفاً: الراجح الدالّة على معناه المانع من النقيض.

والأوّل إمّا أن يكون المفهوم أرجح أو مساوياً. والأوّل الظاهر، ومرجوحه المؤوّل كالأسد. والثاني هو المجمل بالنظر إلى كلّ واحد من المعنيين. فقد اشترك النصّ والظاهر في مطلق الراجح؛ للدلالة على معناه. ويسمّى ذلك المشترك المحكم.

ويفصّل كلّ منها بفصله. واشترك المجمل والمؤوّل في نفي الرجحان؛ ويسمّى مشتركهما متشابهاً. والمراد بـ«المحكم» و «المتشابه» نفس اللفظ لا الراجح وغير الراجح. ففي العبارة مساهلة.

الثاني: قسّم المركّب إلى التامّ وغيره.

والتامّ ما يحسن السكوت عليه، وهو من اسمين، أو اسم وفعل لا غير، و «الدلالة الأوّليّة» الوضعيّة. وبها احترز عن «أُريد منك القيام» ونحوه. والمراد بـ«احتمال الصدق والكذب» نظراً إلى ذات اللفظ، لا بالنظر إلى مادّة مخصوصة؛ ليدخل فيه نحو خبر الله تعالى، وما لا يحتمل الصدق أصلاً كـ«الواحد زوج»، و «الاثنان فرد». والتقييدي المركّب من لفظين فصاعداً أحدهما مخصّص للآخر وقيد له، كـ«الحيوان الناطق»، ويقوم مقامهما الإنسان. وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كـ«الإنسان الفاضل». والغالب تركّبه من الموصوف والصفة، وقد لا يتركّب منهما كـ«رامي الحجارة». والتقييدي ينتفع به في التعريف. والمراد بقوله «أو من غيرهما» التركيب من اسمين، ولا مقيّد كـ«زيد وعمرو»، ومن فعلين كـ«قعدَ وقامَ»، ومن حرفين كـ«هل» و «على»، وضمير «غيرهما» يعود إلى القسمين المذكورين؛ فإنّه مثّل بقسمين. وقال بعض: يعود إلى الكلمة والأداة؛ وليس بشيء.

---

١. جمهرة اللغة، ج ١، ص ١٣٤؛ لسان العرب، ج ٧، ص ٩٧، «نصص».

ويخرج من تقسيم المصنّف الاستفهام والنهي، ويدخلان في التنبيه إلّا أنّه لم يصطلح عليه. فالأولى ما ذكره في غير هذا الكتاب[1]، وهو

أنّ اللفظ المركّب إن دلّ على الطلب بالوضع، فإمّا على طلب الفهم وهو الاستفهام، أو على طلب الفعل وهو الأمر وقسماه، أو على طلب الترك وهو النهي، وإن لم يدلّ على طلب أصلاً، فإن احتمل الصدق فهو الخبر، وإلّا فهو التنبيه.

ومع ذلك يخرج منه طلب الترك من المساوي والأعلى، وإن أمكن تشبيهه بالالتماس والدعاء، إلّا أنّه يحسن طلب الفعل وإن كان ينبغي أن يقال: فهو النهي وقسماه أيضاً.

الثالث: تقسيم اللفظ المفرد باعتبار مدلوله لفظاً.

وأخّره عن المركّب مع أنّه مفرد؛ اعتباراً بأنّ مدلوله قد يكون مركّباً، وحصر الأقسام أنّ اللفظ المفرد إمّا أن يكون مدلوله لفظاً أو معنىً، والثاني منه تقدّم، والأوّل إمّا أن يكون ذلك اللفظ مفرداً أو مركّباً، وأيّاً ما كان إمّا أن يدلّ على معنى، أو لا، فالأقسام أربعة:

الأوّل: لفظ مفرد ومدلوله لفظ مفرد دالّ على معنى، كالكلمة الدالّ على الاسم الدالّ على معنى، وفي هذا قرينة زائدة؛ لأنّ مدلول لفظ «الاسم» مفرد أيضاً، فلو قيل به كان أولى، وكذا الفعل.

قال في المحصول: وكذا القول والكلام والأمر والنهي[2].

ويشكل بأنّ مدلول القول مركّب، وكذا باقيها، ولو استعمل القول في المفرد لم يثاب في الباقية.

الثاني: لفظ مفرد مدلوله لفظ مفرد ولا معنى له. قال المصنّف: «كالحرف المعجم» فإنّه يدلّ على الباء وهي لا تدلّ على معنى.

---

١. راجع مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ص ٦٠ ـ ٦١؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٤.

٢. المحصول، ج ١، ص ٢٣٥.

وقيل :

هذا الثاني غير مطابق لوجهين :

الأوّل : أنّ الحروف المعجم مركّب تقييدي ومورد القسمة اللفظ المفرد.

قال الرازي : إنّما مثّل به ؛ لأنّه جعل مورد القسمة اللفظ لا غير[1].

ويمكن الجواب بأنّ المثال هو الحروف، وذكر المعجم ليتميّز به عن حروف المعنى، لا أنّ الموضوع للباء هو الحرف المعجم.

الثاني : نمنع عدم دلالة الباء ـ مثلاً ـ على معنى، فإنّها تدلّ على رقمها المخصوص.

وأجاب الرازي : بأنّا لا نعني بعدم دلالته على شيء إلّا دلالته على ذلك الرقم[2].

ودفع : بأنّ فيه اعترافاً بدلالته على معنى آخر.

فالأولى أن يقال : دلالة اللفظ على معنى يشترط فيها وضع اللفظ للمعنى، والرقم ليست الباء موضوعةً له، بل الرقم موضوع للباء، وهو معنى المهمل ؛ لأنّ المراد به لفظ لم يوضع لمعنى، وإن وضع له معنى من وَضْعٍ أو رَقْمٍ كلفظ «المهمل»، فالأجود في المثال مهمل ؛ فإنّه لفظ دالّ على «ديز» الذي لا يدلّ على شيء.

قلت : هكذا ذكره السيّد العلّامة ضياء الدين (رحمه الله تعالى)، وأشار الإمام جمال الدين (طاب ثراه) في كتابه إلى الإشكال في جواب صاحب المحصول[3]، وعبارة المحصول هكذا : ليس المراد من قولنا : الحرف لا يفيد شيئاً إلّا نفس تلك المَدَّة[4]، وهذا يحتمل إرادته أنّ الألف هي نفس المَدَّة. فكيف يحكم عليها بأنّها اسم لها؟ وعلى هذا يكون الاستثناء من محكيّ القول لا من لفظ «شيئاً»، كما أورده الإمام جمال الدين والسيّد الشارح، ولا يراد بـ«المَدَّة» الرقم المكتوب ؛ لعدم دلالة اللفظ عليها، وليس الرقم موضوعاً للألف ؛ لأنّ البحث في الوضع اللغوي، ودلالة

---

١. راجع المحصول، ج ١، ص ٢٣٦، لكن بعبارة أُخرى.

٢. راجع المحصول، ج ١، ص ٢٣٦.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٦.

٤. المحصول، ج ١، ص ٢٣٦.

الكتابة ليست شخصيّةً. وأمّا تمثيله بلفظ «مهمل» فحسن لولا قول الجوهري: المهمل من الكلام خلاف المستعمل[١]؛ فإنّه لا يتمّ من وجهين:

أحدهما: أنّه إن أُخذ «المهمل» وحده منع كونه موضوعاً لنحو «ديز»، وإن أخذه بقيد أنّه من الكلام كان مركّباً تقييديّاً لا لفظاً مفرداً.

الثاني: أنّه جعله غير موضوع، واللغوي جعله غير مستعمل، وبينهما فرق. اللهمّ إلّا أن يراد بـ«المستعمل» الموضوع. ومثّل في شرح المنهاج بالحرف المهمل كـ«قاف» البدوي[٢].

ويرد عليه: أنّه مركّب تقييدي أيضاً.

والأجود أنّ الحرف المعجم يوجد دالّاً على «أ ـ ل ـ ف» مثلاً الدالّ على المَدَّة الهوائيّة، فلا يطابق المثال، إلّا أن يراد بالمعنى ما ليس لفظاً؛ إذ المَدَّة الهوائيّة لفظ قطعاً، ولا يصحّ الجواب بأنّ الألف نفس المَدَّة، لأنّه دالّ عليها ـ كما قال البصريّون:

> إنّ ألفاظ التهجّي أسماء مسمّياتها الحروف البسيطة من الكلم ـ وقد يُوجِد الحرف المعجم نفس الألف مثلاً الدالّ على المَدَّة الهوائيّة.

فيطابق المثال الفرض، ولكن كان يغني عنه لفظ ألف بـ«آ»، كما ذكره صاحب المحصّل[٣].

والظاهر أنّ المراد في المحصول هذا، وبتقدير أن يريد أنّ المعنى لا يفيد شيئاً أنّه يقصد تلك المَدَّة، يرد عليه ما ذكره هنا، إلّا أن يريد بـ«الشيء» المعنى، ولا يجعل اللفظ معنى، فيزول الإيراد حينئذٍ.

الثالث: لفظ مفرد دالّ على لفظ مركّب دالّ على معنى، كلفظ «الخبر» الدالّ على «زيد قائم»، وكلفظ «الأمر» الدالّ على «قم».

الرابع: ولفظ مفرد دالّ على لفظ مركّب مهمل. قال الرازي: الأقرب أنّه غير

---

١. الصحاح، ج ٣، ص ١٨٥٥، «همل».

٢. لم نعثر عليه في الإبهاج في شرح المنهاج.

٣. لم نعثر عليه.

موجود؛ إذ التركيب إنّما يصار إليه لغرض الإفادة[1].

وردّ: بإمكان وجوده من العابث، ولو سلّم عدم وجوده لا يلزم عدم وضع لفظ له؛ لوضعهم للمعدوم، بل وللممتنع.

والحقّ أنّ النزاع لفظي. فإن أُريد بالتركيب مطلق التركيب فهو الهذيان، والمهمل إن أدّ مدلوله مثل ديز لجزء، وهو مركّب لا معنى له.

واعلم أنّ اللفظ قد يدلّ على عدم اللفظ كـ«السكوت»، وقد يكون مدلوله لفظاً، مهملاً كان أو مستعملاً مفرداً أو مركّباً. كلفظة «لفظ» فإنّه وضع بإزاء ما يتلفّظ به مطلقاً.



١. المحصول، ج ١، ص ٢٣٦.

[الفصل الرابع في الأسماء المشتقّة]

قال :

الفصل الرابع في الأسماء المشتقّة :

الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل تدور في تصاريفه حروف ذلك الأصل لأُصول .

وهو إمّا بالزيادة أو النقصان ، أو بهما إمّا في الحروف أو الحركات ، أو فيهما .

فالأقسام خمسة عشر إلى آخر الأمثلة . [تهذيب الوصول ، ص ٦٧]

أقول : لمّا انقسم اللفظ الدالّ على المعنى إلى ما يدلّ على الذات وقد مرّ .

وإلى ما يدلّ على الوصف وهو المشتقّ ، ذكره هنا ؛ وأخّره عن الأوّل ؛ لتأخّر مدلوله عن مدلول الأوّل بالذات .

ومباحث المشتقّ تتعلّق بماهيّته وأقسامه وأحكامه ، فعرّفه الميداني[1] بأنّه عبارة عن أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر[2] .

وردّ : بأنّ الاشتقاق ليس الوجدان ، والظاهر أنّ التعريف المراد له هو ردّ أحدهما إلى الآخر . ونقض بالماضي إذا نسب إلى المستقبل ، والمصغّر إلى أصله[3] .

ويمكن الجواب : بأنّ الردّ إنّما يكون حيث يمكن وهو هنا ممتنع .

ثمّ عرّفه في المحصول بما في الكتاب[4] .

---

١ . أبو الفضل أحمد بن محمّد الميداني النيسابوري ، الأديب البحّاث ، صاحب مجمع الأمثال ، لم يؤلّف مثاله في موضوعه . ولد في نيشابور ، وتوفّي بها سنة ٥١٨ هـ . الأعلام ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

٢ . نقله عنه الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٢٣٧ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ١٨٧ .

٣ . الرادّ هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ١٨٧ .

٤ . المحصول ، ج ١ ، ص ٢٣٧ .

وهو تعريف عليّ بن عيسى الرمّاني[١] نقله عنه رضي الدين بن جعفر النحوي[٢]، إلّا أنّه قال: يدور في تصاريفه الأصل[٣]؛ وعرّفه هو في شرح القانون بـ:

أنّه اقتطاع صيغة من صيغة تستوعب حروفها الأصليّة على ترتيبها، وتؤدّي معناها مع زيادة، ومنه يعرف المشتقّ والمشتقّ منه[٤].

والمراد بـ«التصاريف» جمع تصريف، وهو مصدر «صرّفت الشيء، إذا جعلته في جهات مختلفة» تشبيهاً له بتصريف الرياح، فحروف الكلمة كالمادّة، وصيغها المختلفة بحسب تصاريفها كالصورة المتعاقبة، والتصاريف للفعل كالإعراب للاسم في دلالته على المعاني المختلفة مع اتّحاد المادّة، وذكر «الأُصول»؛ ليخرج الزائدة، وهي حروف هويت الثمان، وليس المراد أنّها زائدة دائماً، بل إذا كان في كلمة حرف زائد فهو منها، ويفيد هذا التعريف احتياج المشتقّ إلى أُمور أربعة:

الأصل، وهو لفظ له معنى. والفرع، وهو لفظ آخر مستعمل مناسب للمعنى الأوّل. واشتراك اللفظين في الأُصول. وتغيّر يلحق الفرع.

لا يقال: قد جعل من التغيّر نقصان الحرف كـ«خف»، فلا يقع المشاركة بينهما في الأُصول.

فنجيب: بأنّ المعتبر في المشاركة الأصليّة، ولا شكّ أنّ «خِف» أصله خوف، فقلبت الواو ألفاً ثمّ حذفت؛ لالتقاء الساكنين، وهو عارض هذا إن مثّل به؛ وإلّا فالمعتبر المشاركة في الحروف الأُصول، وما حذف فإنّه من الزوائد، وإلّا لكانا واحداً.

وعرّف الاشتقاق: بأنّه ما وافق أصلاً بحروفه الأُصول ومعناه[٥].

---

١. أبو الحسن عليّ بن عيسى الرمّاني (٢٩٦ ـ ٣٨٤ هـ) باحث معتزلي مفسّر، من كبار النحاة، له نحو مئة مصنّف. الأعلام، ج ٤، ص ٣١٧.

٢. رضيّ الدين إبراهيم بن جعفر الإربلي، له شرح المقدّمة الجزوليّة المسمّاة بالقانون في النحو، والمتن لأبي موسى عيسى الجزولي البربري النحوي المتوفّى سنة ٦٧٧ هـ. كشف الظنون، ج ٢، ص ٨٠٠ ـ ٨٠١.

٣. نقله العلّامة من دون نسبة إلى أحد بقوله: «وقيل ...»، فراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٧. نعم، نقله الزركشي عن الرمّاني في البحر المحيط، ج ١، ص ٤٤٦.

٤. راجع حاشية العلّامة التفتازاني والشريف الجرجاني على الشرح العضدي، ج ١، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

٥. نقل العلّامة هذا التعريف بقوله: «وقيل». فراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٧.

وردّ: بأنّه تعريف المشتقّ، وابن الحاجب[1] جعله تعريفاً للمشتقّ[2].

وقيل: ما غيّر من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان في الحروف أو في الحركات أو فيهما[3]. ورُدّ بما ذكر.

ومن أركان الاشتقاق يعرف أنّ أقسامه خمسة عشر ـ لأنّ أقسام الجنسين البسيطين ستّة، وأقسام اجتماع أحوال الزيادة مع أحوال النقصان الثلاثة تسعة، مضروب الثلاثة في نفسها، وهذه مركّبات؛ إذ كلّ واحد فيه تغيّران بزيادة ونقصان.

والرازي جعلها تسعة مضروب الثلاثة في نفسها، وقدّم البسيطة، ليتوافق الطبع والوضع، وقدّم أقسام الزيادة على النقصان؛ لأنّ الزيادة وجوديّة والنقصان عدمي، وقدّم زيادة الحركة على زيادة الحرف؛ لأنّ الحركة كالجزء من الحرف[4]؛ إذ الواو يتولّد من إشباع الضمّة، وكذا الألف والياء من إشباع الفتحة والكسرة، والجزء متقدّم على الكلّ بالذات ـ:

الأوّل: زيادة الحركة، طَلَبَ من الطلب زدت حركة الباء من طلب، وهي بنائيّة فهي كالجزء؛ للزومها، بخلاف حركة الإعراب العارضة؛ إذ ليس المراد بحركة الإعراب النوعيّة بل الشخصيّة؛ إذ الاسم المعرب لا ينفكّ عن نوع الحركة.

لا يقال: الإعراب إنّما يلحق الاسم بعد تمامه وأصله السكون، ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة: إنّ أصله الإعراب؛ لأنّ نظر النحوي في الاسم من حيث عروض التركيب له، والإعراب أصل من هذه الحيثيّة، أمّا الاشتقاقي فإنّ نظره يتعلّق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع.

قيل:

الفعل الماضي أيضاً بالنظر إلى الوضع أصله الوقف؛ لأنّهم نصّوا على أصالة البناء

---

١. أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر، ابن الحاجب (٥٧٠ ـ ٦٤٦ هـ)، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربيّة، كردي الأصل، من تصانيفه الكافية في النحو، والشافية في الصرف، منتهى السؤل في أُصول الفقه. الأعلام، ج ٤، ص ٢١١.

٢. شرح مختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية العلّامة التفتازاني، ج ١، ص ١٧١.

٣. القائل هو الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٨.

٤. المحصول، ج ١، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

في الأفعال، ونصّوا على أصالة السكون في البناء[١].

أو نقول : لمّا كانت حركة الإعراب النوعيّة لا تختلف إلّا بعامل كانت عارضةً، بخلاف حركة البناء. والمثال الجيّد : «ضرب» من الضرب، فإنّ حركة الباء زائدة.

الثاني : زيادة حرف فقط : «كاذب» من الكذب، وهو مبنيّ على أنّ اشتقاق اسم الفاعل من المصدر وزيد فيه الألف لا غير.

الثالث : زيادة الحركة والحرف : «طالَبَ» فعل ماضٍ من الطلب، زيد الألف وحركة الباء البنائيّة. ويرد عليها ما تقدّم.

والمثال السالم «ضارب» اسم فاعل من الضرب المصدر، زيد الألف وكسرة الراء.

الرابع : نقصان الحركة فقط : «حَذِر» اسم فاعل من «حَذِرَ» فعل ماض، وهو مبنيّ على اشتقاق اسم الفاعل من الفعل، وهو ممّا اتّفق عليه كثير من أهل البصرة مع اختلافهم في اشتقاق المصدر من الفعل، وصرّح بجوازه عبد القاهر[٢] في الشرح[٣]، وبه أشعر كلام أبي عليّ[٤] في التكملة[٥]. وعلى اعتبار حركة البناء نقصت حركة الراء فقط، ولا اعتبار بحركة البناء ـ «وَعْد» من الوعد، أو «ضَـرَبَ» من الضَرْب ـ على مذهب الكوفيّين في اشتقاق المصدر من فعله، بدليل توكيده به، مثل «قمت قياماً»، والمؤكّد أولى بالأصالة ممّا يؤكّده.

الخامس : نقصان الحرف خاصّةً، نحو «خفْ» من الخوف، نقصت الواو.

السادس : نقصان الحركة والحرف معاً، «عِدْ» من العدة، والمصنّف قال : نقصت

---

١. القائل هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٠.

٢. عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، واضع أُصول البلاغة، كان من أئمّة اللغة، من كتبه : أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، العوامل المائة. توفّي سنة ٤٧١ هـ. الأعلام، ج ٤، ص ٤٨ ـ ٤٩.

٣. المراد من الشرح ظاهراً كتابه «المغني في شرح الإيضاح»، ولم نعثر عليه. نعم، نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٢.

٤. أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسي الأصل (٢٨٨ ـ ٣٧٧ هـ) أحد الأئمّة في علم العربيّة. صحب عضد الدولة من ملوك آل بويه، فعلّمه النحو، وصنّف له كتاب الايضاح في قواعد العربيّة. الأعلام، ج ٢، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

٥. نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٢.

الهاء اعتباراً بالخطّ أو بالوقف[1].

السابع : نقصان الحركة مع زيادتها كـ«رمّ» فعل ماضٍ من الرمّ المصدر، نقصت فتحة الراء فردّت ضمّتها.

ويرد عليه : أنّ المعتبر بالحركة النوعيّة لا الشخصيّة، وإلّا تعدّدت الأقسام، فالمثال : «طُلِبَ» من الطلب نقصت فتحة فرُدت كسرة.

الثامن : نقصان الحركة مع زيادة الحرف، مثل «عليم» من «عَلِم»، بناءً على اشتقاق اسم الفاعل من الماضي، وعلى اعتبار حركة البناء ولو لم يجوّزه.

قلنا : «عادّ» من العدد، نقص حركة الدال الأُولى، فزيد ألف بعد العين، أو «غضوب» من الغضب.

التاسع : نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف : «اضرب» فعل أمر من الضرب المصدر، نقص حركة الضاد، وزيدت الهمزة متحرّكةً وكسرة الراء.

العاشر : نقصان الحرف مع زيادته : «ديّان» من الديانة، نقصت التاء من ديانة وزيدت ياء ساكنة مدغمةً في الأُخرى.

وردّه رضي الدين بن جعفر النحوي : بأنّ فيه نقصان حركة النون من ديانة؛ فإنّها بنائيّة[2]، فهو مطابق للخامس عشر، لا لهذا، والمثال المطابق : «والف» من الوليف، نقصت الياء وزيدت الألف، ومثله «دحرجا» من الدحرجة.

الحادي عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة : «نبت» من النبات، نقصت الألف وردّت حركة التاء البنائيّة إن اعتبرناها، وإلّا طلب مثال غيره.

الثاني عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معاً، مثل «خاف» فعل ماضٍ من الخوف المصدر، نقص الواو وزيدت الألف وفتحت الفاء البنائيّة. وفيه مساهلة. ومثل «رامٍ» من الرمي، ولا يخلو عنها. والصواب «رامي» من الرمي.

الثالث عشر : نقصان الحركة والحرف معاً مع زيادة الحركة والحرف معاً، مثل

---

١. قال المصنّف في التهذيب والنهاية : نقصت الهاء التي هي عِوض الواو وحركة الدال. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١ : ١٩٠.

٢. لم نعثر على قول رضيّ الدين النحوي إلّا في البحر المحيط، ج ١، ص ٤٥٢.

«ارم» من الرمي، زيدت الهمزة متحرّكة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحت الراء.

الرابع عشر: نقصان الحركة والحرف مع زيادة حركة فقط، مثل «عد» من الوعد، نقصت الواو وحركتها وزيدت كسرة العين.

الخامس عشر: نقصان الحركة والحرف معاً مع زيادة حرف فقط، مثل «كالّ» من الكلال، نقص الألف التي بين اللامين وحركة اللام الأُولى المدغمة في الثانية، وزيد الألف بعد الكاف.

قال:

ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق، فإنّ «الضارب» يصدق على ذات و«الضرب» قائم بغيرها، ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق، فإنّ مَنْ انقضى منه الضرب يصدق عليه أنّه ضارب، لأنّ المراد مَنْ حصل له الضرب، وهو قدر مشترك بين الحال والماضي، وللإجماع من النحاة على أنّ اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل، ولصدق المتكلّم والمخبر والمؤمن على النائم، وقولنا «ليس بضارب الآن» لا يدلّ على النفي الكلّي، والمنع الشرعي من إطلاق الكافر للمؤمن بعده لا يقتضي المنع اللغوي، ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات، فإنّ أنواع الروائح لم يشتقّ لمحالّها أسماء منها، ومفهوم المشتقّ شيء ما له المشتقّ منه من غير دلالة على خصوصيّة الشيء. [تهذيب الوصول، ص ٦٨ ـ ٦٩]

أقول: هذه أحكام الاشتقاق وهي أربع مسائل:

الأُولى: لا يشترط في صدق اللفظ المشتقّ على الذات قيام المعنى المشتقّ منه بها، وهو مذهب أصحابنا والمعتزلة، خلافاً للأشاعرة.

لنا: أنّه لو اشترط لَما صدق على فاعل الضرب الضاربيّة؛ لأنّ الضرب إنّما قام بالمضروب؛ ولأنّه تعالى متكلّم وليس الكلام قائماً بذاته تعالى؛ لأنّه حروف وأصوات يمتنع قيامها به، ولأنّه خالق والخلق المخلوق وإلّا تسلسل، وليس المخلوق قائماً بذاته تعالى بالضرورة.

قيل :

يمتنع قيام الضرب بالمضروب ؛ إذ ليس المراد به الأثر ، بل تأثير الضارب فيه ، وهو قائم بالضارب ، وصدق المتكلّم باعتبار قيام المعنى ، ونمنع كون الكلام ما ذكرتم ، والخلق التعلّق الحاصل من المخلوق ، ولا قدرة حالة الإيجاد ، وحيث نسب التعلّق إلى الله تعالى سمّي بالخالق ، وإطلاق الخلق على المخلوق مجاز[1].

قلنا : التأثير لو غاير الأثر تسلسل ؛ لأنّه إن قَدِمَ لزم قِدَمُ الأثر ضرورةً ، واستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين ؛ لكونهما مقدّمين عليها بالذات ، وإن حدث كان له تأثير آخر ، ويتسلسل ، والكلام النفساني لا يعقل ، وقد بيّن في الكلام ، والخلق ليس التعلّق ، ولو سلّم ثبت المطلوب ؛ لأنّه ليس قائماً بذاته تعالى ؛ لكونه حادثاً ، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ لأنّه لو كان قديماً لزم التسلسل وقدم العالم أيضاً ؛ لأنّ قدم المتعلّق ـ الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق ـ يستلزم قدم المخلوق ، ولأنّ المفهوم من «الضارب» شيء له الضرب أو ذو ضرب ، ولفظة «له» و «ذو» لا تقتضيان الحلول ، ولأنّ لفظة «الأثر» و «التأثير» و «المكّي» و «المدني» و «الحدّاد» أُمور مسبّبة من معانٍ يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق.

واحتجّوا : باستقراء اللغة فلم يوجد فيها التنازع.

وجوابه : الاستقراء ضعيف وقد أبدينا الصورة.

الثانية : لا يشترط في صدق المعنى المشتقّ حقيقة بقاء المشتقّ منه ، وهو قول أصحابنا وأبي هاشم[2] والمعتزلة وابن سينا[3] ، خلافاً لأكثر الأشاعرة ، وقيل : يشترط

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٢٠٠.

٢. حكاه عنه الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٢٤٠ ؛ والبيضاوي في منهاج الوصول إلى علم الأُصول المطبوع مع الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ١ ، ص ٢٢٧ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ١٩٤.

٣. نقله عنه الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٢٤٠ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ١٩٤.
وابن سينا هو أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) الفيلسوف الرئيس ، صاحب التصانيف في الطبّ والمنطق والطبيعيّات والرياضيّات والفلسفة . نشأ وتعلّم في بخارى ، وتقلّد الوزارة في همدان ، ثمّ صار إلى إصفهان ، وصنّف بها أكثر كتبه ، وعاد في أواخر أيّامه إلى همدان ومات بها . الأعلام ، ج ٢ ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

إن أمكن، وإلّا فلا[1].

لنا: أنّ «الضارب» من حصل له الضرب، وهو أعمّ من حصوله في الحال أو الماضي؛ لانقسامه إليهما، ومورد التقسيم مشترك، ولا يلزم من سلب الخاصّ ـ وهو الضارب في الحال ـ سلب العامّ، ولأنّ النحاة ذكروا اسم الفاعل بمعنى الماضي، وحكموا عليه أجمعون ـ إلّا الكسائي[2] ـ بعدم العمل، فلولا صحّة إطلاقه عليه لم يكن لذكر حكمه فائدة.

وردّ بأنّ الإطلاق لا يستلزم الحقيقة، ولأنّه لولاه لم يصدق المتكلّم والمخبر حقيقة إجماعاً؛ لأنّ الكلام مؤلّف من حروف يقدّم سابقها لاحقها، فيمتنع تحقّق ماهيّته بأُخرى؛ إذ يمتنع بقاؤه؛ إذ البقاء عبارة عن استمرار التحقّق، ولأنّه لم يصدق على النائم أنّه مؤمن؛ لأنّ الايمان إمّا العمل الصالح، أو التصديق، أو هما، وعلى كلّ تقدير لا يتحقّق حالة النوم[3].

أجابوا عن الأوّل: بالمعارضة بانقسامه إلى الحال والمستقبل، وقول النحاة معارض بقولهم «إنّه بمعنى المستقبل يعمل»، وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود يكفي وجود بعضها، ويمتنع صدق المؤمن حقيقةً على النائم.

وأُجيب بالفرق، فإنّ الضارب من حصل له الضرب، وفي المستقبل لم يحصل، فالمجازيّة متحقّقة فيه بخلاف الماضي. وهو الجواب عن الثاني.

وعن الثالث: إنّه لا قائل بالفرق، فالقول به خرق الإجماع[4].

وردّ: بما حكيناه من القائل أوّلاً، وبأنّ عدم القول بالفرق ليس قولاً بعدم الفرق ولا يستلزمه، وخرق الإجماع في الثاني لا الأوّل، والأصل في الإطلاق الحقيقة[5].

احتجّوا بأنّه يصدق عليه أنّه ليس بضارب الآن، فيصدق أنّه ليس بضارب

---

١. حكاه عن قائله الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٤؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٢٨.

٢. أبو الحسن عليّ بن حمزة الكسائي، إمام في اللغة والنحو والقراءة؛ ومؤدّب هارون الرشيد العبّاسي وابنه الأمين، أصله من أولاد الفرس وتوفّي بالريّ سنة ١٨٩ هـ. الأعلام، ج ٤، ص ٢٨٣.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٥ـ١٩٦.

٤ و ٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٧.

مطلقاً؛ لأنّ الثاني جزء من الأوّل، وصدق الكلّ ملزوم لصدق أجزائه بـالضرورة، فلا يصدق عليه أنّه ضارب؛ للمناقضة عرفاً، ولأنّه لولاه سـمّي الصـحابي الذي أسلم عن كفرٍ كافراً، وهو باطل بالإجماع.

والجواب: ليس بضارب الآن أخصّ من ليس بضارب مطلقاً، فعدمه أعمّ مـن عدم ليس بضارب مطلقاً؛ لما عرف أنّ الأعمّ في جانب الوجود أخصّ في جانب العدم، وصدق العامّ لا يستلزم صدق الخاصّ.

وتحقيقه: أنّ الضارب من حصل له الضرب، وهو ماهيّة كلّيّة لها جزئيّات كثيرة بحسب الأوقات من الماضي والحاضر والآلات، والعامل.

فإذا قيل: ليس بضارب الآن، كان نفياً لجزئي معيّن من تلك الجزئيّات، أعني الضرب الواقع الآن، وإذا قيل: ليس بضارب مطلقاً، كان نفياً كلّيّاً لسائر الجزئيّات، والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلّي، وهو معنى قول المصنّف «لا يدلّ على النفي الكلّي».

قوله: «صدق الكلّ يستلزم صدق أجزائه».

قلنا: نعم في جانب الإثبات، أمّا في جانب النفي فيصدق قولنا «الفرس ليس بحيوان ناطق»، مع عدم صدق «الفرس ليس بحيوان مطلقاً» الذي هو جزؤه.

قيل:

> «ليس بضارب الآن» وقتيّة، وهي تستلزم المطلقة، أعني ليس بضارب في الجملة، مع اتّحاد موضوعهما، لأنّ المطلقة العامّة أعمّ من كلّ قضيّة فعليّة، وصدق الخاصّ يستلزم صدق العامّ قطعاً[1].

قلنا: نمنع أنّها وقتيّة بل هي مطلقة أيضاً، و «الآن» ليس وقتاً لسلب مطلق الضرب، بل الضرب المسلوب، وهو الضرب المخصوص المقيّد بالوقوع الآن، ومعناه ليس بضارب بضرب موجود الآن، ولو أُريد به كون «الآن» وقتاً لسلب مطلق الضرب كذب عندنا؛ لأنّ مدّعانا صدق الضاربيّة عليه الآن حقيقةً، ومن خواصّ الحقيقة امتناع السلب، ولو سلّم صِدقُ «ليس بضارب مطلقاً» لا يلزم منه

---

١. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٩.

كذب ضارب؛ إذ هما مطلقتان، وهما لا يتناقضان، إنّما تناقض المطلقة الدائـمة، ولا اعتبار بالعرف.

وأمّا حديث المسلم عن كفر، فالمانع من إطلاق الكفر عليه الشـرع لا اللـغة؛ تعظيماً لشأن الإسلام، والكلام في الإطلاق اللغوي.

الثالثة: قيام المعنى بالذات لا يوجب أن يشتقّ لها مـنه اسـم، وهـو اخـتيار أصحابنا والمعتزلة خلافاً للأشاعرة.

لنا: أنّه لو كان شرطاً لما وجد بدونه في أنواع الروائح.

وردّه في النهاية: بدلالته على أنّ القيام ليس علّة تامّة في الاشتقاق، لا على أنّه ليس علّة في الجملة، ولا ريب أنّ إيجاب الاشتقاق يـتوقّف عـلى وجـود لفـظ موضوع للمعنى القائم بالذات، وليس موجوداً هنا، فجاز تخلّف الاشتقاق مسبّبه[1].

ويمكن الجواب: بأنّ معنى الاشتقاق أخذ لفظ من لفظ الذات لأجل قيام المعنى به، وهو يستلزم الوضع.

والتزم الآمدي بصحّة أن يقال للجسم ذي الرائحة: «متروّح»[2].

ومنشأ الخلاف هنا أنّ أصحابنا والمعتزلة جعلوا الله تعالى متكلّماً، بمعنى خلق الكلام في الأجسام. قالت الأشاعرة كان يجب أن يشتقّ لتلك الأجسام منها اسم، واحتجّوا أيضاً بما تقدّم من قيام الضرب والقتل بغير الفاعل، وقد اشتقّ لغير مَـنْ قامت به اسم.

الرابعة: مفهوم المشتقّ كـالأبيض ـ مثلاً ـ يـدلّ عـلى شـيء له بـياض أو ذي بياض، وليس له دلالة على خصوصيّة ذلك الشيء من حيث كونه جسـماً أو غير جسم، فإن علم ذلك فهو من خارج مفهوم اللفظ المشـتقّ المـطابقي بـطريق الالتزام؛ إذ لم يوضع للخصوصيّة ولا هي جزء ممّا وضع له؛ لأنّه لو دلّ الأبـيض على أنّه جسم لما صحّ أن يقال «الأبيض جسم»؛ لأنّه مثل قـولنا «ذو البـياض جسم»، وهو هذر.

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٣١.

الفصل الخامس في المترادف

قال :

الفصل الخامس في المترادف.

ووقوعه في نحو «أسدٍ» و «سبع» وغيرهما يدلّ على جوازه، ولإمكان أن تضع قبيلة لفظاً للمعني الذي وضعت له القبيلة الأُخرى لفظاً آخر، والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة، ولقيام الوزن بأحد اللفظين دون الآخر، وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها.

ويمكن إفراده بخلاف التابع، والمؤكّد يفيد التقوية لا أصل المعنى، والحدّ يدلّ على علل الشيء المغايرة له.

ويمكن إقامة كلّ من المترادفين مقام صاحبه؛ لأنّ التركيب من عوارض المعاني.

[تهذيب الوصول، ص ٦٩ ـ ٧٠]

أقول : البحث في المترادف عن ماهيّته وأحكامه.

أمّا الماهيّة فالمترادف لغةً: المتتابع[١]، وعرفاً ـ يظهر ممّا تقدّم في تقسيم الألفاظ ـ: وهو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك، فـ«اللفظ» كالجنس، وبـ«الموضوع» يخرج المهمل، وتقييد المعنى بكونه موضوعاً له لفظ آخر يخرج المتباين، ومن حيث هو كذلك؛ لأنّ الترادف إنّما يلحق اللفظ عند نسبته إلى لفظ آخر موضوع لمعناه، ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفاً.

---

١. الصحاح، ج ٣، ص ١٣٦، «ردف».

وقيل:

المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالّة على مسمّى واحد باعتبار واحد. فيخرج بـ«المفردة» الحدّ مع المحدود، و«باعتبار واحد» اللفظان الدالّان على شيء واحد باعتبار صفتين كـ«الصارم» و«المهنّد»، أو على صفة وصفتها، كـ«الناطق» و«الفصيح»[1].

وقد منعه شذوذ[2]؛ إذ الفائدة تعريف ما في الضمير، وهو يحصل بالواحد، فالزائد عارٍ عن الفائدة، فلا يصدر عن الحكيم؛ لأنّه عبث.

قال ابن داود[3]: خاطبني ثعلب[4] مراراً: أنّ لكلّ لفظ معنى يخصّه، وفرّع عليه أنّه لا يجوز نقل الحديث بغير لفظه، واستصوبه[5].

وأُجيب: بمنع عدم الفائدة، كما سيأتي.

ولمّا كان الوقوع مستلزماً للإمكان استدلّ المصنّف على الوقوع أوّلاً.

وتقريره: أنّه قد وجد في نحو لفظي «الأسد» و«السبع» و«الإنسان» و«البشر» و«القعود» و«الجلوس» بنقل أهل اللسان، ونقلهم حجّة، وتكلّف الاشتقاقين عارٍ عن الحجّة.

وأمّا الإمكان فللقطع بإمكان أن تضع قبيلة لفظاً لمعنى ثمّ تضع أُخرى لفظاً آخر له بلا شعور بالوضع الأوّل، وهو السبب الأكثري.

وأمّا من واحد فالباعث عليه فوائد، كاتّساع العبارة؛ فإنّه إذا نسي أحد اللفظين

---

١. المحصول، ج ١، ص ٢٥٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٠٣.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٠٤.

٣. هو محمّد بن داود الظاهري المعروف بابن داود (٢٥٥ ـ ٢٩٧ هـ) أديب، مناظر، شاعر، أصله من إصبهان، وتوفّي ببغداد مقتولاً، له كتب، وهو ابن الإمام داود الظاهري الذي ينسب إليه المذهب الظاهري. الأعلام، ج ٦، ص ١٢٠.

٤. هو أبو العبّاس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (٢٠٠ ـ ٢٩١ هـ) الفارسي الأصل، إمام الكوفيّين في النحو واللغة. من كتبه الفصيح. الأعلام، ج ١، ص ٢٦٧؛ دانش‌نامه جهان اسلام، ج ٩، ص ٧٠.

٥. لم نعثر عليه.

أمكن التعبير بالآخر، والتمكّن من الفصاحة إلى البلاغة في النظم والنثر، ولقيام الشعر بأحد اللفظين دون الآخر كقول المتنبّئ[١]:

أبلى الهوى أسفاً يوم النوى بدني وفرّق الهجر بين الجفن والوسنِ[٢]

فإنّه لا ينفع الوزن بـ«البعد» بدل «النوى»، ولا بـ«النوم» بدل «الوسن»، ولا يحصل القافية بـ«النوم»، وكذا السجع، وهو الكلام المقفّى.

والقلب كالفتح والحتف؛ والتجانس وغيرها من أنواع البديع، وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة. وبالغاية الأُولى يراد التطبيق على مقتضى الحال، وهو وظيفة علم المعاني، وبالثانية علم البيان.

ومن جملة أقسام البديع مراعاة النظير، وهو جمع أمر وما يناسبه لا بالنظار، كقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[٣] فإنّ «اللطيف» يناسبه «لا تدركه»، و«الخبير» يناسبه «وهو يدرك»، ويسمّى تناسب الأطراف.

ومنه: العكس والتبديل مثل «عادات السادات سادات العادات».

ومنه: الإرصاد، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ ﴾[٤] الآية. فإنّه لمّا عرف أنّ الرويّ[٥] هو «النون» من الآية السابقة، وتلفّظ بقوله ﴿ لِيَظْلِمَهُمْ ﴾ عرف أنّ العَجُز «يظلمون».

ومنه: الرجوع والتورية واللفّ والنشر والاستخدام، وهذا جميعه بحث معنوي، وهو وظيفة البلاغة، وقد يكون لفظاً وهو وظيفة الفصاحة، كالجناس والقلب وردّ العجز على الصدر مثل: ﴿ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَـٰهُ ﴾[٦].

---

١. أبو الطيّب أحمد بن الحسين الكوفي الكندي، المعروف بالمتنبّي (٣٠٣ـ ٣٥٤هـ) أحد مفاخر الأدب العربي، تبارى الكتّاب قديماً وحديثاً في الكتابة عنه. الأعلام، ج ١، ص ١١٥.

٢. مغني اللبيب، ج ٢، ص ٢٩٤، الرقم ٧٩٩.

٣. الأنعام (٦): ١٠٣.

٤. العنكبوت (٢٩): ٤٠.

٥. الرويّ: الحرف الذي تبنى عليه القصيدة. لسان العرب، ج ١٤، ص ٣٤٩، «روي».

٦. الأحزاب (٣٣): ٣٧.

قيل :

التّجانس يحصل بلفظين متساويين يدلّ كلّ منهما على معنى غير الآخر، كحفظ «العين بالعين»، وهو إنّما يكون بالاشتراك لا بالترادف.

قلنا : الاشتراك سبب التجانس في الألفاظ الأصليّة، أمّا التجانس غير التامّ أو في الألفاظ الفرعيّة ـ كالجموع والتثنية والمركّبات والمشتقّات كـالأفعال وأسـماء الفاعلين والمفعولين ـ فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف كثيراً، مثل «سائل تجد وسائل»، فإنّ الثاني جمع وسيلة المترادفة للوصلة والذريعة، فلولا وجود الوسيلة لما أمكن هذا التجانس، ومثله قول الشاعر :

وحللت فيهم سـائلاً   فرأيت جوداً سائلاً[1]

قوله : «ويمكن إفراده» إلى آخره، نبّه به على أشياء ظنّ أنّها مترادفة :

فمنها : التابع والمتبوع مثل «حسن بسن»، و «كثير بثير».

وأبطل المصنّف ترادفهما بصحّة إفراد المترادف، كـقوله تـعالى : ﴿ مَا هَـٰذَا بَشَرًا ﴾[2]، ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾[3]، ولا يمكن أن يقال «بسن وبثير» ونحوهما.

ومنها : المؤكّد والمؤكَّد.

وردّه بأنّ المؤكَّد يفيد أصل المعنى، والمؤكِّد يفيد التقوية، فلا يتّحد معناهما.

ويشكل بإفادة بعض المؤكِّدات حال إفرادها كلّ المعنى، كالمتكرّر بلفظه، وحال ضمّها كضمّ المترادف؛ فإنّه مع الضمّ لا يفيد أصل المعنى؛ لحصوله بالأوّل.

والتأكيد لغةً : الإحكام[4]، واصطلاحاً قال فخر الدين : هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر[5].

وردّ : بأنّه تعريف الموكّد مع عدم انعكاسه؛ لخروج التأكيد بـلفظ «المـؤكَّد» مكرّراً مثل «باطل باطل»، ولأنّ بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صـحّة تأكـيد

---

١. لم نعثر عليه.

٢. يوسف (١٢) : ٣١.

٣. العصر (١٠٣) : ٢.

٤. المصباح المنير، ج ١، ص ١٧، «أكد».

٥. المحصول، ج ١، ص ٢٥٨.

ألفاظها الموضوعة لها.

فالأولى أن يقال: «هو تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصاً»، وبالشخص يدخل المكرّر والمؤكّد، وهو اللفظ المفيد تقوية دلالة لفظ مغاير له شخصاً على معناه، وقد يكون للمفرد كـ«نفسه وعينه»، وللمثنّى مثل «كلا وكلتا»، وللجمع مثل «كلّ وأجمعين» وبالتكرار، أمّا المفرد كما تقدّم، وأمّا الجملة، كقوله ﷺ: «والله لأغزونّ قريشاً» ـ ثلاثاً[١] ـ ولا شكّ في جوازه، والوقوع بالاستقراء.

ومنها: الحدّ والمحدود، كـ«الحيوان الناطق» و«الإنسان».

وردّ: بأنّ الحدّ يدلّ بالمطابقة على علل المحدود، أعني الذاتيّات التي منها تقوم حقيقته، والاسم إنّما يدلّ بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على ذاتيّاتها، فلا يتّحد معناهما، وإنّما يتوهّم في بعض المترادفات أنّها معرّفة، كإقامة لفظ «ظاهر» مقام «خفيّ».

والحقّ أنّه تعريف لفظي لا حدّ.

وقيل: هو حدّ؛ لأنّه تبديل بأوضح[٢].

وردّ: بأنّ الحدّ يدلّ بالتفصيل على ما يدلّ عليه الاسم بالإجمال.

قوله: «ويمكن إقامة كلّ من المترادفين». هذا اختيار كثير. ومنعه الرازي[٣]، وفصّل آخرون فأجازوا إقامة المترادف مقام مرادفه من لغته، ومنعوا عن غير لغته[٤] باللغة واللغتين، فمنع في الثاني خاصّةً.

احتجّ المصنّف: بأنّ التركيب ـ أعني نسبة أحد الجزءين إلى الآخر بالفاعليّة والمفعوليّة والإضافة ـ يعرض بالذات للمعاني، وبالعرض للألفاظ الدالّة عليها[٥]،

---

١. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٣١، ح ٣٢٨٥ ـ ٣٢٨٦؛ السنن الكبرى، ج ١٠، ص ٨٢، ح ١٩٩٢٩ ـ ١٩٩٣٠.
٢. حكاه عن كثير من المتكلّمين الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٥٧.
٣. المحصول، ج ١، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
٤. منهم البيضاوي وصفيّ الدين الهندي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٤٢.
٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٦.

فإذا جاز أن يقال «رأيت إنساناً ضرب أسداً» باعتبار ضمّ معنى إلى معنى، جاز «بشراً يضرب أسداً وسبعاً»؛ لوجود ذلك المعنى والتركيب عارض له.

احتجّوا: بأنّه لو صحّ لصحّ «خُدا أكبر»[1].

وأُجيب: بأنّ التعبّد وقع بعين «الله أكبر» تعبّداً، وإن أُريد الدلالة على مفهومه جوّزناه[2].

قال الرازي:

لا نسلّم أنّ التركيب من عوارض المعاني لا غير؛ لأنّ المعنى الذي يعبّر عنه بالعربيّة بلفظ «من» يعبّر عنه بالفارسيّة بلفظ «از»، فإذا قيل: خرجت من الدار، أفاد، ولو قال «خرجت از الدار»، لم يفد. وهذا لم يأتِ من قبيل المعاني، بل من قبيل الألفاظ. وإذا عقل ذلك في لغتين فلِمَ لا يجوز مثله في لغة واحدة؟[3]

والجواب: المنع من عدم جواز إبدال «من» بـ«از»، ولو سلّم فالفرق بين اللغتين والواحدة أداؤه إلى اختلاط اللغتين، أمّا الواحدة فلا.

قيل:

الأولى الجواز مطلقاً عقلاً وشرعاً، والتفصيل لغةً؛ لأنّ اللفظ المترادف من غير اللغة كالمهمل، فلا يفيد ما أفاد اللفظ المستعمل فيها[4].

---

١ و ٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٠٧.

٣. المحصول، ج ١، ص ٢٥٧.

٤. لم نعثر عليه، ولكن راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٧؛ والابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٤٢.

الفصل السادس في الاشتراك

[البحث الأوّل : المشترك]

قال :

الفصل السادس في الاشتراك ، وفيه مباحث :

الأوّل : المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد ، وضعاً أوّلاً من حيث هما كذلك .

فخرج المترادف بتعدّد الحقيقة ، وخرج بالوضع الأوّل لهما المجاز ، ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطئ المتناول للمختلفين ، لا من حيث الاختلاف .

ووجوده دالّ على جوازه ، ولإمكان وقوعه من القبيلتين أو من القبيلة الواحدة ، وتكون الفائدة الإجماليّة موجودة وإن انتفت التفصيليّة كما في أسماء الأجناس .

واحتجاج النفاة بالإخلال بالفهم على تقديره ضعيف ؛ لأنّ مع القرينة لا إخلال ، ولأنّ الفائدة الإجماليّة موجودة . [تهذيب الوصول : ٧٠ ـ ٧١]

أقول : إنّما أخّر المشترك عن المترادف ؛ لتقدّم مدلوله على مدلوله ، ولأنّ المترادف نصّ في معناه ـ كما تقدّم ـ عند بعضهم . والمشترك مجمل والنصّ مقدّم وعرّفه بما ذكر ، فـ« اللفظ » جنس .

وبـ« الموضوع » يخرج المهمل ، وبـ« الحقيقتين » يخرج ما لم يوضع إلّا لحقيقة واحدة ، سواء وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف ، أو لا ، وهو المتباين ، و « فما زاد » يدخل فيه ما له حقائق كثيرة ، كـ« العين » ، وبـ« الوضع الأوّل » يخرج الحقيقة والمجاز ؛ فإنّ المجاز متفرّع على الحقيقة للعلاقة بينهما ، و « من حيث هما كذلك » أي حقيقتان متعدّدتان ، يخرج المتواطئ كلفظ « الحيوان »

المتناول للإنسان والفرس، وهما حقيقتان متعدّدتان، لكنّ تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعدّدتان، بل من حيث دخولهما تحت موضوعه أعني مفهوم الحيوان.

وكان ينبغي تقييد الحقيقتين بالمختلفتين، كما فعل في «المحصول»[1]؛ ولعلّه إسقاط من الناسخ؛ ولهذا ذكره في حلّ التعريف، وكان ينبغي أن يقول أخيراً «ومن حيث هما كذلك» وقد قال «ومن حيث هو» فأفرد الضمير، ولعلّه أيضاً من الناسخ.

ثمّ يشكل بعدم اطّراده؛ لدخول ما وضع لحقيقتين على الاجتماع.

فردّ بعدم انعكاسه؛ لخروج ما وضع لشيئين، أحدهما وجودي، والآخر عدمي، كـ«الحيض» و«الطهر»، لأنّ العدمي ليس حقيقةً.

ثمّ إخراج المتواطئ بالأخير مستدرك لخروجه بقوله «الموضوع لحقيقتين»، فإنّ المتواطئ لم يوضع إلّا لحقيقة واحدة وإن تعدّدت أفرادها اختلفت أو لم تختلف، وإخراجه المترادف بتعدّد الحقيقة يشكل بما ذكر، من إمكان وجود مرادف اللفظ المشترك، فيتعدّد معاني الترادف.

ولمّا أورد في «النهاية» خروج المتواطئ بالأوّل قال:

الأولى أن يقال: هو اللفظ الواحد المتناول لعدّة معان، من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء.

فبالأوّل يخرج المتباينة، وبالثاني العلم، وبالثالث المتواطئ، وبالرابع الحقيقة والمجاز، وبالخامس المنقول[2].

ثمّ اختلفوا في وجود المشترك فقيل: واجب[3]، وقيل: ممتنع[4]، والحقّ الإمكان. لنا: الوقوع في «القرء» لفهم السامع معنييه من غير مبادرة إلى أحدهما، ولا إلى مشترك بينهما، ولو كان حقيقةً أو مجازاً فهم الحقيقة، وكذا لو كان منقولاً فهم المنقول إليه، ولو كان متواطئاً فهم المشترك بينهما، والوقوع فرع الجواز؛ وهذا يمنع

---

١. المحصول، ج ١، ص ٢٦١.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٠.

٣ و ٤. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٠.

الامتناع لا الوجوب.

وللقطع بإمكان وضع قبيلة لفظاً لمعنى ثمّ تضع قبيلة أُخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر، واشتهر الوضعان؛ وهو السبب الأكثري، وكذا نقطع بإمكان وضع الواحدة لمعنيين على سبيل البدل، والغرض من وضعه حينئذٍ التمكّن من التعبير عن كلّ من المعنيين مجملاً عند تجرّده عن القرينة، ومفصّلاً عند القرينة، ولا يلزم من انتفاء التفصيليّة انتفاء الإجماليّة؛ فإنّ أسماء الأجناس لا خلاف في وضعها مع عدم الفائدة التفصيليّة فيها، وهو السبب الأقلّ، ولأنّ التجانس الذي هو من محاسن البديع لا يقتدر عليه غالباً إلّا بالألفاظ المشتركة، كقوله تعالى ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ ﴾[1]، وقوله عليه السلام: «خلّوا بين جرير والجرير»[2] عنى به جرير بن عبد الله البجلي[3] وزمام الناقة.

والتجانس مقصود، فلو ذهب المشترك واقتصر على الألفاظ المتباينة والمترادفة لفات ذلك من المحاسن، ولأنّ الاشتراك واقع في الجموع كـ«كعاب» جمع «كعب» و«كعبة»، وهي لفظ يصلح للمفرد والجمع كـ«راح» للخمر، وجمع راحة، و«عقاب» للجزاء على الذنب، وجمع عقبة، وهذا كما يدلّ على أنّه لا خلاف فيه بالفائدة، يدلّ على وقوعه من واضع واحد. وقد نازع في ذلك جماعة؛ لأنّ واضع المفرد واضع الجمع.

احتجّ المانعون بأنّه على تقدير الاشتراك ينتفي العلّة الغائيّة من وضع اللفظ؛ إذ هي الإفهام. وتردّد السامع بين المعاني وعدم حمله على أحدها؛ لامتناع الترجيح بلا مرجّح ينفي الإفهام، ولأنّه إن ذكر مع القرينة فيطول بلا فائدة، أو بدونها فلا فهم أصلاً وكان عبثاً.

---

١. الروم (٣٠): ٥٥.

٢. النهاية في غريب الحديث، ج ١، ص ٢٥٩، «جرر»؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٨، ص ٢٧٧.

٣. جرير بن عبد الله البجلي، أسلم قبل وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بأربعين يوماً، وبعثه النبيّ صلى الله عليه وآله بكتابه إلى ذي الكلاع وقومه، وكان له في الحروب بالعراق القادسيّة وغيرها أثرٌ عظيم، وكتب عليّ عليه السلام معه كتاباً إلى معاوية يدعوه إلى البيعة، ولكنّه ـ كما قيل ـ يبغض عليّاً عليه السلام. وتوفّي سنة ٥١ أو ٥٤ هـ. راجع الإصابة في تمييز الصحابة، ج ١، ص ٥٨١ ـ ٥٨٣، الرقم ١١٣٩؛ وسير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ١٤١ ـ ١٤٦، الرقم ٢٠٤.

والجواب: نمنع انتفاء الغاية؛ لأنّها قد يكون الإفهام الإجمالي، وهو ممّا يقصده العقلاء. وتردّد السامع مانع من الإفهام التفصيلي لا من مطلق الإفهام.

ونمنع عدم الفائدة بذكر القرينة؛ لجواز كون القرينة عند المخاطب مجهولة عند السامع غيره ممّن لا يريد المتكلّم إفهامه، ولأنّ السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي نوع مشقّة فيزيد به الثواب.

أو نقول بدون القرينة ونمنع العبثيّة؛ لفهم أحد المعاني، وانتظار التعيين، وهو من مقاصد العقلاء.

على أنّ ذلك لو سلّم لم يمنع من واضعين، وانتفاء أحد السببين لا ينفي الآخر.

واحتجّ الآمدي على وقوع المشترك: بأنّ اسم الوجود يطلق على القديم والحادث، فإن كان حقيقة في أحدهما خاصّةً صحّ نفيه عن الآخر، وإلّا فهو مشترك؛ لأنّ الوجود إن كان نفس الماهيّة فالاشتراك حاصل قطعاً، وإن كان زائداً فهو حاصل أيضاً، لأنّه واجب في القديم ممكن في المحدث، وهما حقيقتان مختلفتان[1].

اعترض: بأنّ الوجوب والإمكان لا يمنعان التواطؤ، كالعالم والمتكلّم.

وأُجيب: بأنّ الوجوب والإمكان وصفان لازمان؛ لاستحالة انفكاك الوجود عنهما، واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات.

واحتجّ الموجبون: بأنّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وُزّع على غير المتناهي حصل الاشتراك قطعاً.

والجواب: الوضع يستدعي التصوّر لما وضع له لفظ متناهٍ، لا التصوّر ما لا يتناهى. ولو سلّم قلنا: كلّ لفظ إن وضع لمعانٍ متناهية كان المجموع موضوعاً لمتناهٍ أيضاً، لا لغير المتناهي، وإن كان موضوعاً لغير متناهٍ أو كان مجموعها موضوعاً لغير متناهٍ فهو بُهت.

أو نقول: لو سلّم لزم عدم تناهي المعاني المختلفة المتضادّة، وأمّا المتماثلة فلا يجدي عدم تناهيها؛ لجواز وضع لفظ واحد للقدر المشترك بينها كلفظ

---

١. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢١.

«الإنسان» في أفراده الغير المتناهية، وعلى تقدير التسليم فالمتعقّل منها متناهٍ وغير المتعقّل لم يحتج إلى لفظ.

[البحث الثاني في أقسام الاشتراك]

قال:

البحث الثاني في أقسامه:

مفهوما اللفظ قد يتباينان، كـ«الحيض والطهر» و«السواد والبياض»، وقد يتوافقان بأن يكون أحدهما جزءاً من الآخر، كـ«الممكن» المشترك بين العامّ والخاصّ، أو يكون أحدهما صفةً للآخر، كـ«الأسود» المسمّى به، ثمّ إطلاق «الأسود» على هذا الشخص وعلى القارّ بالتواطؤ، إن قصد اللون، وبالاشتراك، إن قصد اللقب.

ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده؛ لأنّ الفائدة مشترطة في الوضع، بحيث إذا أُطلق اللفظ استفيد منه معنى، وإلّا لكان عبثاً، ومثل هذا لا يتحقّق هذا المعنى فيه؛ لأنّه لا يفيد إلّا التردّد بين النفي والإثبات، وهو معلوم لكلّ أحد، وهو ممنوع؛ لجواز وقوعه من واضعَين. [تهذيب الوصول، ص ٧١]

أقول: هذه أقسام المشترك، وإنّما قال «مفهوما اللفظ» ولم يجمع؛ لأنّه أقلّ أحواله.

والتغاير بين المفهومين قد يكون بالعدم والملكة كـ«الحيض والطهر»، وبالتضادّ كـ«الجون» للسواد والبياض، والتوافق يكون أحدهما جزءاً من الآخر، كـ«الإمكان» للعامّ والخاصّ، فإنّ العامّ جزء من الخاصّ؛ لأنّ رفع إحدى الضرورتين جزء من رفعهما، وصدق لفظ «الإمكان» على الخاصّ بالاشتراك أيضاً؛ لاجتماع مفهومي الإمكان، وهما رفع إحدى الضرورتين، ورفعهما فيه.

وإمّا يكون أحدهما صفة للآخر كلفظ «الأسود» عَلَماً على شخصٍ له سواد،

فإنّ اللفظ صادق على ذاته باعتبار العلميّة، وعلى صفته، وهو كونه ذا سواد[1]، ثمّ إنّ إطلاق لفظ «الأسود» على هذا الشخص وعلى القارّ بالتواطؤ. إن أُريد كونه ذا سواد؛ لتحقّق السواد فيه وفي القارّ، وربما كان غير متفاوت، وإن كان متفاوتاً قيل: بهما بالتشكيك، وإن قصد اللقب ـ أي الاسم الموضوع علماً ـ كان صدقه عليه وعلى القارّ بالاشتراك؛ لأنّ مفهومهما متباينان.

قال الرازي في المحصول:

> لا يجوز اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه؛ لأنّ اللفظ الموضوع لا بدّ وأن يكون بحيث إذا أُطلق فهم منه شيء ما، وإلّا لكان عبثاً. وهذا اللفظ المشترك بين الوجود والعدم لا يفيد إلّا التردّد بينهما؛ وهو أمر معلوم قبل ذلك الوضع، وقبل إطلاق اللفظ وبعدهما[2].

وأجاب المصنّف: بأنّه لو سلّم لم ينفِ وقوعه من واضعين، وهو السبب الأكثري، ويمكن وقوعه من واضع واحد. ونمنع عدم الفائدة، فإنّ قوله «اعتدي بالأقراء» يفيدها أمراً لم يكن حاصلاً قبل إطلاق هذا اللفظ، مع أنّ القَرْء مشترك بين الوجود والعدم[3]، وكذا لو فرض وضع الألف له ولعدمه، ثمّ قيل: علمت الألف، أفاد تحقّقه أحد الطرفين ولم يكن حاصلاً قبل الإطلاق، نعم قد تعرى في بعض الصور عن الفائدة، كما لو قيل «هذه ذات قرء»، ولكن لا يستلزم عدم الفائدة مطلقاً.

قال عبد الحميد:

> وقد وقع وضع اللفظ لوجود الشيء وعدمه كـ«عسعس» و«نهل» للعطش وزواله، و«هجد» لـ«نام» و«صلّى» و«رتوت الدلو» إذا أحكمت شدّه وإذا لم تحكمه أيضاً، و«اختفى الحديث» أظهره ولم يظهره، و«شتّتُ القوم» جمعتهم وفرّقتهم[4].

---

١. في «مع»: كلفظ «الأسود» بالنسبة إلى شخصٍ ذي سواد يسمّى أسود؛ فإنّ ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب، وعلى صفته وهو كونه ذا سواد.

٢. المحصول، ج ١، ص ٢٦٧.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢١٧.

٤. لم نعثر على قوله، ولا على من حكاه عنه.

[البحث الثالث : استعمال اللفظ المشترك في معانيه ؟]

قال :

البحث الثالث : اعلم أنّه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه إلّا على سبيل المجاز ؛ لأنّه إن كان موضوعاً للمجموع ، كما هو موضوع للأفراد ، فإن أُريد المجموع خاصّةً فهو استعمال في البعض ، وإن أُريد به المجموع والآحاد لزم التناقض ؛ لأنّ إرادة الآحاد تقتضي الاكتفاء بكلّ فرد ، وإرادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء إلّا به ، وإن لم يكن موضوعاً له كان استعماله فيه مجازاً لا يصار إليه إلّا بقرينة .

وذهب القاضي أبو بكر وأبو عليّ وعبد الجبّار والشافعي إلى جوازه ، وحمل اللفظ عليه عند التجرّد ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ ، ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ ، ولأنّ حمله على البعض تحكّم ، وعدم حمله على شيء إخراجٌ له عن الإفادة .

والجواب : أنّ الخبر محذوف في الأوّل ، والسجود المراد به الخشوع ، والفائدة موجودة وهي الدلالة على أحدهما لا بعينه . [تهذيب الوصول ، ص ٧٢ ـ ٧٣]

أقول : اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك مفرداً في جميع معانيه ؛ إذا أمكن الجمع ، وهل هو حقيقة أو مجاز ؟

فقال القاضيان[١] ، والشافعي[٢] وأبو عليّ الجبّائي[٣] والمرتضى منّا : هو حقيقة[٤] .

وأوجب بعضهم حمله عليها عند التجرّد عن القرينة الدالّة على قصد أحدها كحمل العامّ على جزئيّاته[٥] .

---

١ ـ ٣ . حكاه عنهم الرازي في المحصول ، ج ١ ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٢١٨ .

٤ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٧ .

٥ . منهم السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٧ ؛ والشافعي وعبد الجبّار ، على ما حكاه عنهما العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٢١٩ .

ومنعه أبو هاشم[١] وأبو عبد الله[٢] وأبو الحسين البصريّان[٣] والغزالي[٤] والرازي[٥] والمصنّف، واحتجّ بحجّة المحصول[٦].

وتقريرها: أنّ المشترك إمّا أن لا يوضع للمجموع، كما وضع للآحاد، أو يوضع.

وعلى التقدير الأوّل يكون استعماله في المجموع مجازاً؛ لأنّه استعمال في غير ما وضع له.

وعلى الثاني إن أُريد به المجموع وحده كان غير المتنازع؛ لأنّه استعمال في بعض معانيه.

وإن أُريد به المجموع مع كلّ فرد، تناقض؛ لأنّ إرادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء إلّا به. وإرادة الأفراد تقتضي الاكتفاء بأيّ فرد، فيلزم الاكتفاء وعدمه.

واعترض بأنّ النزاع في استعماله في هذا المعنى بعينه، وفي ذاك المعنى بعينه، لا في المجموع من حيث هو مجموع، وفرق ما بينهما ظاهر؛ لأنّ المتكلّم في الأوّل يقصد كلّ واحد واحد قصداً بالذات. وفي الثاني إنّما يقصد بالذات المجموع من حيث هو، وقصده كلّ واحد بالعرض، ولأنّه في الأوّل يكون كلّ واحد مدلولاً عليه بالمطابقة، وفي الثاني يكون كلّ واحد بالتضمّن، وحينئذٍ لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الأوّل استعمالاً له في بعض معانيه بل كلّها.

سلّمنا، لكن نمنع التناقض.

قوله: «يلزم الاكتفاء، وعدمه».

قلنا: إنّما يلزم ذلك إن لم يكن باقي الأفراد مراداً أيضاً. أو المجموع مراداً، أمّا على هذا التقدير فلا يكتفي إلّا بالمجموع، ولأنّ إرادة المجموع مستلزمة لإرادة كلّ فرد، فكيف يكون إرادة كلّ فرد مناقضة لإرادة المجموع.

---

١ ـ ٣. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢١٩.

٤. المستصفى، ج ٢، ص ١٤١.

٥. المحصول، ج ١، ص ٢٦٩.

٦. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

قال عبد الحميد:

ما ذكره الرازي ليس المتنازع؛ إذ محلّ النزاع استعمال اللفظ في مفهوميه لا في المجموع من حيث هو مجموع، كلفظ «مَن» للعموم التي يراد بها أفراد العموم، لا على أن يراد المفرد من حيث هو مفرد على توحّده والمفرد الآخر كذلك، ثمّ المجموع من حيث هو على جمعيّته؛ فإنّ الواضع لم يضع اللفظ لكلّ واحد على حدته ـ أي لا لغيره ـ بل ولا خطر ذلك بباله، كقوله «جاء المسلمون»، ليس يراد به جاء هذا المسلم لا غير، وذاك المسلم لا غير، فحينئذٍ يختار وضعه للمجموع كوضعه للأفراد[1].

وقوله: «يكون مستعملاً في بعض مسمّياته».

قلنا: ذلك البعض هو المتنازع.

لا يقال: لو فرض قائل قال بالاستعمال في المجموع وكلّ واحد يوجّه الدليل.

لأنّا نقول: إنّه أجرى الخلاف في المذكورين، وهم لا يقولون بذلك.

واحتجّ المجيز بوجوه:

الأوّل: أنّ الصلاة من الله تعالى الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، وقد أُريدا بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ ﴾[2].

الثاني: أنّ السجود يطلق على الخشوع والانقياد ووضع الجبهة، وقد أُريدا بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ ﴾ الآية[3]، ولا جائز أن يراد به الخشوع في الناس؛ لأنّه خصّص به كثيراً من الناس، والخشوع عامّ في الجميع.

الثالث: لولاه لزم التحكّم والترجيح من غير مرجّح، أو إخراج اللفظ عن الإفادة؛ لأنّه لو لم يحمل على المجموع، فإمّا أن يحمل على أحد تلك المعاني بلا قرينة مرجّحة فيلزم الأوّلان، وإمّا أن لا يحمل على شيء منها ويلزم الثاني.

---

١. لم نعثر على قوله ولا على مَن حكاه عنه.

٢. الأحزاب (٣٣): ٥٦.

٣. الحجّ (٢٢): ١٨.

وهذا الوجه يدلّ على وجوب استعماله في جميع معانيه لو سلّم، وأمّا الوجهان الأوّلان لو سلّما دلّا على الوقوع، وهو أعمّ من الوجوب والجواز.

والجواب: نمنع استعمال الصلاة، بل هي لصلاة الملائكة، والضمير يعود إليهم، وخبر «إنّ» في الأوّل محذوف، وهو «يصلّي».

سلّمنا، لكن نمنع أنّ الاستعمال حقيقة؛ لأنّه أعمّ من الحقيقة والمجاز، والسجود يراد به الخشوع وهو مشترك، وتخصيص الكثير بالذكر لا يدلّ على التخصيص بالحكم، وجاز أن يكون مَنْ حقّ عليه العذاب داخلاً تحت الساجد، وعند الإطلاق يحمل على أحدهما لا بعينه، ولا تحكّم؛ لأنّ تعيين المعنى ترجيحاً على غيره باعتبار ينفي إرادته، وغيره مشكوك فيه، والفائدة الإجماليّة كافية وهي محقّقة.

واحتجّ أيضاً بقول سيبويه[1] «ويل» دعاء وخبر[2].

وأُجيب: بأنّه لم ينصّ على استعماله فيهما معاً، فجاز على البدل، ولو سلّم وضع «ويل» للمجموع لم يلزم وضع «القرء» وغيره للمجموع.

واحتجّ بأنّ ابن عمر[3] قال: إنّ قُبلة الرجل امرأته تنقض الطهر، وقال: إنّ الجنب يلزمه التيمّم.

وهذا يدلّ على فهمه من ﴿ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[4] المباشرة باليد والوطء[5].

والجواب لعلّه علم وجوبه من السنّة.

---

١. وهو أبو بشر عمرو بن عثمان الملقّب بسيبويه (١٤٨ ـ ١٨٠ هـ) إمام النحاة، وأوّل من بسط علم النحو، صنّف كتاباً في النحو لم يُصنع قبله ولا بعده مثله، وأجازه هارون الرشيد بعشرة آلاف درهم، ولد في إحدى قرى شيراز، وتوفّي بأهواز. وسيبويه بالفارسيّة رائحة التفّاح. الأعلام، ج ٥، ص ٨١.

٢. حكاه عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٣٠٦.

٣. هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر ابن الخطّاب العدوي (١٠ ـ ٧٣ هـ) صحابيّ، لم يبايع عليّاً، ولمّا دخل الحجّاج مكّة أمر رجلاً فسمّ زجّ رُمحه وزحم عبد الله في الطريق، ووضع الزجّ في ظهر قدمه فمات على إثر الجرح والسمّ، له في كتب الحديث ٢٦٣٠ حديثاً. الأعلام، ج ٤، ص ١٠٨.

٤. النساء (٤): ٤٣؛ المائدة (٥): ٦.

٥. حكاه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٣٠٦ عن عمر، لا عن ابن عمر.

[البحث الرابع في أنّ الاشتراك خلاف الأصل]

قال :

البحث الرابع في أنّه على خلاف الأصل.

المراد بالذات من وضع الألفاظ إنّما هو إعلام السامع ما في ضمير المتكلّم ، وقد تتبعه أُمور أُخر مرادة بالعرض ، وإنّما تحصل الغاية الذاتيّة عند اتّحاد الوضع ، فإنّه على تقدير تعدّده تكون نسبة المعاني إلى اللفظ واحدة ، فلا يتخصّص أحدها بالفهم فتنتفي الغاية ، ولأنّ الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادّعي الوضع فيه دون غيره ، فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب.

[تهذيب الوصول، ص ٧٣ ـ ٧٤]

أقول : يريد بأنّ الاشتراك خلاف الأصل، أنّه إذا دار اللفظ بين الاشتراك والانفراد كان الثاني أغلب على الظنّ.

واحتجّ بأنّ المراد بالذات ـ أي بالقصد الأوّل ـ من وضع اللفظ لمعنى إنّما هو تمكّن المتكلّم من إفهام غيره ما في ضميره منها بإطلاق لفظه، ومع الاشتراك لا يتمكّن المتكلّم من إفهام السامع مقصوده منها بإطلاق لفظه ؛ لتساوي نسبة الجميع ، فلا يفهم منها واحد بعينه ؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجّح.

ولأنّه لو كان الأصل الاشتراك لما حصل سبق ما ادّعي وضع اللفظ له إلى الفهم دون غيره عند إطلاقه ، لكنّه يحصل ، وإلّا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون البحث عن المراد، وهو باطل بالوجدان.

قيل :

وفي الدليلين نظر، أمّا الأوّل : فلما ذكر من أنّ الغرض قد يكون الإفهام الإجمالي، والمشترك غير مفوّت للإفهام الإجمالي ولا لمطلق الغرض الشامل للإجمالي والتفصيلي، بل إن فوّت الإفهام التفصيلي فهو غير مفوّت للإفهام الإجمالي وهو عند عدم القرينة. وذلك لا يوجب ظنّ العدم، وإلّا لكانت حروف

المعاني بأجمعها كذلك؛ لعدم إفادتها بدون انضمام غيرها.

وأمّا الثاني: فلأنّ عدم فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له لإجمال إنّما يحصل عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي الاشتراك وعدمه، ولا يلزم من سبق الأوّل ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح؛ لعدم التساوي لعلمه وضع اللفظ لأحدهما والشكّ في الآخر[١].

نعم، المساواة متحقّقة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وعدم وضعه له.

وتحقيقه: أنّ سبق فهم المعنى من لفظة متوقّف على عدم اعتقاد السامع لاشتراكه ـ لا على اعتقاده عدم الاشتراك ـ فيدلّ السبق على عدم اعتقاد الاشتراك، لا على اعتقاد عدمه الذي هو مدّعاكم؛ وسبب قوّة سبق المعنى المعلوم رجحان إرادته من اللافظ على إرادة ذلك المعنى؛ لثبوتها على تقدير عدم الاشتراك، واحتمالها على تقدير ثبوته، وإرادة ذلك المعنى مبنيّة على تقدير الأوّل ومحتملة على الثاني.

فالأولى أن يقال: إنّ الاشتراك يتوقّف على وضعين، والانفراد يتوقّف على وضع واحد، وثبوت الأوّل مرجوح بالنسبة إلى الآخر ضرورةً، والمراد بالأُمور التابعة بالعرض.

قيل:

> دلالة اللفظ على جزء المعنى وهو التضمّن، أو على لازمه القريب والبعيد، وهي دلالة الالتزام وما يترتّب عليها من البلاغة ومحاسن الكلام ـ كأكثر أبيات الشعر والسجعيّة ـ فإنّ الواضع لم يقصد بالوضع إلّا فهم المعنى عند الإطلاق، وأمّا فهم أجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصوداً بالقصد الأوّل.

ويمكن أن يكون هذا جواباً لسؤال تقديره: أنّا لا نسلّم أنّ الغاية الذاتيّة إنّما تحصل عند اتّحاد الوضع؛ فإنّ اللفظ المشترك يفهم منه عند إطلاق أحد معانيه في الجملة، وهو كافٍ كما في أسماء الأجناس.

والجواب: أنّ دلالة اللفظ المشترك على أحد معانيه دلالة التزاميّة ليست

---

١. لم نعثر عليه، ولكن راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

مقصودةً بالقصد الأوّل، بل تابعة للوضع؛ إذ اللفظ لم يوضع لأحد معانيه في الجملة، بل لمّا كان ذلك لازماً لكلّ واحد من معانيه صار اللفظ دالاً عليها بالالتزام، بخلاف اسم الجنس؛ فإنّ إطلاق لفظ «السواد» مثلاً يفهم منه مطلق الأسود، وهو موضوع له مقصود بالقصد الأوّل، فحصل الغرض من وضعه.

ومن جملة توابع الوضع وليس مقصوداً بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركاً محتملاً للدلالة على معناه، إذا صدر عن واضعين.

[البحث الخامس في وقوع المشترك في القرآن]

قال:

البحث الخامس في وقوعه في القرآن.

ويدلّ عليه أنّ «القرء» وضع للطهر والحيض معاً، لا باعتبار أمر مشترك و «عسعس» لأقبل وأدبر.

احتجّ المانع بأنّ تجرّده عن القرينة يناقض الغرض، ومجامعته تستلزم التطويل من غير فائدة.

والجواب: المنع من المقدّمتين، فإنّ الغرض يحصل مع القرينة، وبدونها إذا كان القصد البيان الإجمالي، والفائدة مع القرينة توسيع العبارة.

ولقائل أن يقول: يجوز فيما ادُّعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك أو لأحدهما وتجوّز به في الآخر، ثمّ خفي لكثرة الاستعمال. [تهذيب الوصول، ص ٧٤]

أقول: اختلف القائلون بالوقوع في اللغة هل وقع في القرآن؟

فقال المحقّقون: نعم[1]، وأباه جماعة[2].

لنا: «القرء» و «عسعس» الذي وضع لإقبال الليل وإدباره. ذكره صاحب

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٨٢؛ والبيضاوي راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٥٨؛ وأبو الحسن في المعتمد، ج ١، ص ٣٠١، وابن الحاجب راجع شرح مختصر المنتهى، ص ٤١.

٢. نسب في المعتمد إلى أبي هاشم وأبو الحسن وأبو عبد الله، راجع المعتمد، ج ١، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

الصحاح[١]: قالوا: إن ذكر لا مع القرينة انتقض الغرض وهو الإفهام، وإن ذكر مع القرينة طال بلا فائدة، وهو غير جائز على الله تعالى.

وأُجيبوا بمنع كون التجرّد عن القرينة منافياً للغرض وكون مجامعتها يستلزم التطويل بلا فائدة.

وسند منع الأُولى جواز كون الغرض البيان الإجمالي، وهو إفهام أحد معنيي المشترك من غير تعيين كأسماء الأجناس والمشتقّات.

وسند منع الثانية أنّ مع القرينة الفائدة توسيع العبارة، ولأنّ النظر في القرينة لاستعلام المراد موجب للثواب.

اعترض أبو الحسن على المشترك مطلقاً: بأنّ كلّ ما ادّعي فيه الاشتراك يمكن وضعه لقدر مشترك بين المعنيين، إمّا على التواطؤ أو على التشكيك؛ ثمّ خفي لهجره واستعماله في فرديه يظنّ اشتراكه؛ أو يكون قد وضع لأحد المعنيين حقيقةً واستعمل في الآخر مجازاً، ثمّ خفي المجاز؛ لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه، ومع وجود هذين الاحتمالين لا نقطع بوجود المشترك[٢].

وأُجيب: بأنّهما يندفعان باتّفاق أهل اللغة على خلافهما كما مرّ، فيبقى الحجّة سليمةً عنهما، ولأنّ أحكام اللغات من الاشتراك والمجاز لا تنتهي إلى القطع المانع من تطرّق الاحتمالات، وما ذكر بعيد، ولأنّ الكلام في كونه مشتركاً الآن، وما ذكر لا ينافيه.

ولنذكر هنا بحثاً شريفاً من مباحث المشترك أفاده العلّامة كمال الدين ميثم البحراني ﵀[٣]، وهو إنّ المشترك إمّا أن يعرى عن القرينة المعيّنة للمراد، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٤] فهو مجمل، أو لا يعرى،

---

١. الصحاح، ج ٢، ص ٩٤٩، «عسس».

٢. راجع المعتمد، ج ١، ص ٣٠٣.

٣. هو كمال الدين ميثم بن علي البحراني، من حكماء الإماميّة، عالم بالأدب والكلام، من أهل البحرين. أُستاذ الفضلاء والفحول، صاحب الشروح على نهج البلاغة، توفّي بعد سنة ٦٨١ هـ. الأعلام، ج ٧، ص ٣٣٦.

٤. البقرة (٢): ٢٢٨.

والقرينة إمّا أن توجب اعتبار الكلّ، أو إلغاء الكلّ، أو إلغاء البعض، أو اعتبار البعض[١].

ففي الأوّل قال الرازي: يبقى المشترك مجملاً كما كان[٢].

وردّه كمال الدين ﷺ بأنّه إنّما كان مجملاً من حيث إنّه لا يدري المراد من مفهوماته، فإذا عيّنت القرينة أنّ المراد جميع مفهوماته فلا إجمال إذن.

قال:

وقد بيّنّا في مقدّمة شرح النهج جواز استعمال المشترك في معانيه، كلفظ «الحمد» في قوله تعالى ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾[٣] فإنّه مشترك بين الشكر والاعتراف بالنعمة، وبين الثناء المطلق ابتداءً، وكلاهما مرادان هنا؛ بقرينة كون اللفظ في معرض التمجيد المطلق له[٤].

ويشكل: بأنّ الدليل مانع من استعمال المشترك في جميع معانيه، فالقرينة لا تدفعه، وبأنّ القرينة ليس للمجموع بل لكلّ واحد، وبينهما فرق.

وما ذكره من الحمد يمكن كونه متواطئاً، والقدر المشترك هو الثناء المطلق وإن كانت القرينة ملغية للكلّ، فإن كان البعض ذا مجاز حمل عليه.

مثاله: قول ابن الحريري في الميل:

وما ناكح أُختَين سرّاً وجهرةً وليس عليه في النكاح سبيل[٥]

فإنّه لم يرد حقيقة النكاح من عقد أو وطء، لكن لمّا أشبه دخول الميل في العين الوطء أُطلق عليه لفظه مجازاً.

ويشكل المثال بأنّ النكاح الالتقاء، فهو صادق حقيقةً على الميل، وقرينته المعيّنة تفهم من الإثبات، والتواطؤ أولى من المجاز والاشتراك.

وإن كان ذا مجازات، فإن تساوت حمل على مجاز الحقيقة الأجلى.

---

١. راجع شرح نهج البلاغة، ابن ميثم، ج ١، ص ١٨.

٢. راجع المحصول، ج ١، ص ٢٦٦ وما بعدها.

٣. الفاتحة (١): ٢.

٤. راجع شرح نهج البلاغة، ابن ميثم، ج ١، ص ١٦.

٥. لم نعثر عليه.

مثاله قوله ﷺ : «إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[1]؛ فإنّ النفس مشترك بين الهواء الممدود من قبل الطبيعة الجاري في مخارق بدن الحيوان، وبين تجلّي الصبح وارتفاع النهار، يقال: «تنفّس الصبح وتنفّس النهار»، ولا يراد هذه المفهومات هنا، فعدل إلى المجاز، فيمكن التجوّز عن المعنى الأوّل في نصرة النبيّ ﷺ في جانب هذه القبيلة المذكورة، والعلاقة أنّ نصرتهم له استلزمت ترويح قلبه من كرب العدوّ والخوف، كما أنّ نفس الحيوان مستلزم لترويح قلبه عن البخار المؤدّي حبسه إلى الهلاك.

ويمكن التجوّز عن المعنى الثاني وعلاقته أنّ إشراق قلبه ﷺ بسرور الظفر والنصر من هذه القبيلة يشبه ضياء الفجر وطلوعه مجازاً عنه، لكنّ استعمال النفس للحيوان أجلى؛ فاستعماله في المجاز عنه أولى.

وإن تفاوتت المجازات، فالراجح إمّا مجاز الأجلى، فيحمل عليه، كقوله ﷺ : «الأنصاري كَرِشي وعَيْبَتي»[2]؛ فإنّ الكرش مشترك بين ما يحوي غذاء الحيوان، كالمعدة للإنسان، وبين عيال الرجل من صغار أولاده، وهما غير مرادين ها هنا، فيعدل إلى المجاز فيحتمل كونه عنى الأوّل، وعلاقته أنّه ﷺ يفزع إلى الأنصار في وقت الحرب وهجوم العدوّ، كما يفزع المجترّ من الحيوان إلى معدته وقت الاجترار، ويحتمل عنى الثاني وعلاقته أنّ الأنصار محتاجون إليه، معتمدون في أسبابهم الدينيّة والدنياويّة عليه، كما يعتمد صغار الأولاد على والدهم، لكنّ الكَرِش في المعنى الأوّل أظهر، وكذلك المجاز عنه، فتعيّن أنّ المراد مجازه وإن كان مجاز الأخفى.

ومع التعارض بينه وبين المجاز الأجلى؛ لاختصاص كلّ منهما بجهة من الترجيح، كقوله ﷺ : «تحابّوا بذكر الله وروحه»[3]، فإنّ لفظ «الروح» مقول على جبرئيل وعلى روح الحيوان بالاشتراك، وهما غير مرادين، فيحمل على المجاز، فيحتمل أن يكون المراد هنا بـ«الروح» القرآن؛ لنزول جبرئيل به؛ إطلاقاً لاسم السبب على المسبّب.

---

١. النهاية في غريب الحديث، ج ٥، ص ٩٣، «نفس»؛ وفي مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٦٤، ح ١٠٥٩٤ بتفاوت.
٢. مسند أحمد، ج ٣، ص ٦٢٩، ح ١٢١٨٤.
٣. النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٢٧٢؛ لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٣، «روح».

ويحتمل إرادة معاني الذكر؛ ووجه هذا أنّ معاني الذكر للذكر كالأرواح للأجساد في كونها سبب الحياة، إلّا أنّ استعماله ها هنا مجازاً في القرآن أكثر وأظهر، واستعماله حقيقة في روح الحيوان أظهر، فتعارضا، فيصار إلى الترجيح.

وإن تساوت الحقائق فإمّا أن يتفاوت المجاز فيحمل على الراجح منها، كقوله تعالى ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾[1] فلفظ «العين» مشترك لمعانٍ، منها: الباصرة[2]، والحارس[3]، والمتجسّس للأخبار[4]، ولا شيء من هذه المعاني بمراد ها هنا، فيعدل إلى المجاز، وهو عين الباصرة العلم، وعين الحارس والجاسوس للحفظ والحراسة؛إطلاقاً في الموضعين لاسم السبب على المسبّب، فيمكن أنّك تصنع وترى بعلمي وأن تريد بحفظي وحراستي، والمشترك متساوٍ في مفهوماته، واستعماله مجازاً في العلم أكثر وأشهر، فكان أولى.

وإن لم تتفاوت المجازات ولا الحقائق بقي اللفظ مجملاً كقول المتنبّي:

رأت وجه من أهوى بليلٍ عواذلي فقلن نرى شمساً وما طلع الفجرُ[5]

فإنّ لفظ «الشمس» مشترك بين جرمها وشعاعها الخارج عنها وليسا مرادين، فيحمل على المجاز، فيحتمل إرادة وجه الحبيب من حيث استدارته وإشراقه فيكون فيه مجازاً عن جرم الشمس؛ لأنّه كذلك، ويحتمل إرادة الإشراق والضياء الحاصلين عن الوجه ملاحظةً للشبه بنور الشمس فقط، والحقيقتان متساويتان، وكذلك مجازاهما فيصار إلى الترجيح.

وأمّا ما أُلغيت بالقرينة بعضه فإن اتّحد الباقي حمل عليه، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴾[6]، وقوله: ﴿ وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾[7] فإنّ لفظ «النفس»

---

١. طه (٢٠): ٣٩.

٢. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٦١، ح ٤٧٧؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٢، ح ٢٠٣.

٣. لم نعثر عليه.

٤. نهج البلاغة، ص ٦٠٢، ضمن الرسالة ٥٣.

٥. ديوان المتنبّي، ج ٢، ص ٤٧٥.

٦. طه (٢٠): ٤١.

٧. المائدة (٥): ١١٦.

مشترك بين معانٍ: منها الروح، ومنها البدن، ومنها الشخص، ومنها الذات والحقيقة، ولا شيء من المفهومات الثلاثة الأُول بمراد هنا؛ لامتناعها على الله تعالى، فتعيّن الآخر، وهو الذات والحقيقة.

وإن كان أكثر من واحد، فالإجمال فيه، مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ﴾[1]؛ فإنّ لفظ «المولى» مشترك لمعانٍ: منها المعتِق، والمعتَق، والآمر، والحليف، والناصر، والأولى بالتصرّف. وقد دلّت القرينة على إلغاء المفهومات الثلاثة الأُول؛ لامتناعها على الله تعالى، فيبقى اللفظ في الباقي مجملاً.

وأمّا المعيّنة للبعض فيحمل اللفظ على المعيّن، سواء اشترك بين اثنين أو أكثر، والمعيّن قد يكون واحداً، كقوله ﷺ: «لا نكاح إلّا بوليّ وشاهد عدل»[2]. والمراد العقد.

وقد يكون أكثر من واحد، وحينئذٍ إمّا أن يمكن الجمع بينها فيجب الجمع، كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[3]؛ فإنّ التزكية صادقة على إخراج المال المعهود في عرف الشارع، وعلى التنمية، وعلى التطهير، والمراد المفهومان الأخيران وهما تطهير النفس عن رذائل الأخلاق، وتنميتها بالعلوم والحكمة، وظاهر إمكان الجمع بينهما.

وإمّا أن لا يمكن الجمع، فيكون الوجوب على التعاقب، كلّ مفهوم بحسب وقته، كقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[4]، والمراد الصلاة المعهودة في الشرع؛ لأنّ كيفيّاتها هي متعلّق المراد بحسب الرؤية بحاسّة البصر دون اللغويّة، لكنّ لفظ «الصلاة» على ذات الأركان وعادمتها ـ كصلاة الجنازة ـ قول بالاشتراك، وظاهر أنّه لا يمكن الإتيان بهما على وجه الجمع.

---

١. التحريم (٦٦): ٤.

٢. المصنّف، ابن أبي شيبة، ج ٣، ص ٢٧٣، ح ١٦؛ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢٠١، ح ١٣٧١٦، و ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ح ١٣٧١٨ و ١٣٧١٩.

٣. الشمس (٩١): ٩.

٤. سنن الدارمي، ج ١، ص ٢٨٦؛ السنن الكبرى، ج ٢، ص ٤٨٧، ح ٣٨٥٦.

[الفصل السابع في الحقيقة والمجاز

البحث الأوّل في الحقيقة]

قال :

الفصل الرابع في الحقيقة والمجاز، وفيه مباحث :

الأوّل : الحقيقة فعيلة من الحقّ، وهو الثابت ؛ لأنّه مقابل للباطل، فإن كانت للفاعل فهي الثابتة وإلّا المثبتة.

والمجاز مفعل من الجواز، وهما مجازان ؛ فإنّ المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها.

والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ؛ لأجل مناسبته لما وضع له.

وأقسام الحقيقة ثلاثة : لغويّة، وعرفيّة، وشرعيّة، ووجود الأوّلين ظاهر ؛ فإنّ هنا ألفاظاً وضعت لمعانٍ واستعملت فيها، وهو معنى الحقيقة.

وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث إذا أُطلقت فُهِمت دون غيرها، كـ «الفاعل» عند النحويّين، و «القياس» عند الفقهاء.

ثمّ العرف قد يكون عامّاً كالدابّة، وخاصّاً كالفاعل. [تهذيب الوصول، ص ٧٥]

أقول : البحث في الحقيقة والمجاز، إمّا في اللفظ أو في المعنى، والبحث في المعنى إمّا عن الماهيّة أو الأقسام أو الأحكام.

أمّا الأوّل : فـ «الحقيقة» فعيلة من الحقّ، قال صاحب سماء الوصول :

أصلها لغةً ما يجب المحاماة عنه، قال :

نــحمي حــقيقتنا وبــعــ　　ــض القوم يسقط بين بينا[١]

والحقّ هو الثابت؛ لأنّه يقال في مقابلة الباطل، وهو المعدوم، وفعيل قد يجيء بمعنى الفاعل كعليم، وبمعنى المفعول كقتيل وجريح، وإن كانت الحقيقة من الأوّل فهي الثابتة، وإن كانت من الثاني فهي المثبتة. والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفيّة إلى الاسميّة الصرفة، فلا يقال: شاة أكيلة ولا شاة نطيحة للجمع بين اسمين، فهو كشاة شاة.

وأمّا المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدّي من قولهم «جزت المكان» أو من الجواز الذي هو الإمكان، وهو راجع إلى الأوّل؛ لأنّه يفيد التردّد بين الوجود والعدم، فكأنّه ينتقل من الوجود إلى العدم أو بالعكس، واللفظ المستعمل في غير موضوعه انتقل عن ذلك الموضوع إلى غيره فكأنّه جاز موضعه[٢].

وأمّا البحث عن الحقيقة فقد عرفت الحقيقة ممّا ذكر، فـ«اللـفظ» كـالجنس، و «المستعمل» يخرج المهمل، والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا فـي غـيره. و «فيما وضع له» يُخرج المجاز، و «في اللغة المـتخاطب بـها» يـخرج المـجاز العرفي والمجاز الشرعي إذا كانا موضوعين لمعناهما لغةً.

قيل:

وينبغي أن يقال «من حيث هو كذلك»؛ لأنّ اللفظ الواحـد قـد يكـون حـقيقةً ومجازاً بالنسبة إلى معنيين، أو إلى واحد بالنظر إلى وضعين، فلولا الحـيثيّة لم يتميّز الحقيقة عن المجاز. وينبغي أن يـزاد فـي حـدّ المـجاز «فـي اصـطلاح المتخاطبين» و «من حيث هو كذلك»؛ لما ذكر.

وهذان التعريفان يشملان الحقائق الثلاث والمجازات الثلاث.

وأُورد على تعريف المجاز: بعدم انعكاسه؛ فإنّ المستعار مجاز، ولم يسـتعمل في غير ما وضع له إذا لم يقدّر معنويّة «الأسد» في الرجـل الشـجاع لم يـحصل المبالغة، كما لو كان علماً له، وإذا قدّر المفهوم المـوضوع له فـيه كـان اسـتعمالاً

---

١. الشعر لعبيد بن أبرص، نقله عنه أبو الفرج في الأغاني، ج ٢٢، ص ٨٣.

٢. لم نعثر على كتاب سماء الوصول، ولا على مَن حكاه عنه.

فيما وضع له.

وأُجيب : بأنّه يكفي في المبالغة تقدير الشجاعة الأسديّة له، ولا يلزم تقدير الصورة الأسديّة، ليكون استعمالاً للّفظ فيما وضع له، ويعرف منهما جواز خلوّ اللفظ عنهما مع وضعه لمعنى، بتقدير أن لا يستعمل فيه ولا في غيره.

قال أبو الحسين :

جميع الحقائق الثلاث في الحدّ خلاف، فالأُولى اللغويّة ما أُفيد به ما وضع له في أصل اللغة، وكذا الباقيتان مع ذكر العرف في حدّ العرفيّة والشرع في حدّ الشرعيّة.

والأُولى أيضاً أن يعرّف الحقيقة المفردة بأنّها ما أُفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارف بالاصطلاح عند سماعها، والحقيقة المشتركة بأنّها ما أُفيد بها معنى تساوي غيره في السبق إلى الفهم عند سماع المصطلح، ويدخل فيه الثلاث، والمجاز ما أُفيد به معنى مصطلح عليه والأسبق في تلك المواضع غيره[١].

ثمّ الحقيقة والمجاز مجاز نظراً إلى اللغة؛ لأنّ الحقيقة الثانية ثمّ نقلت إلى القيد المطابق؛ لأنّه أولى بالوجود من غير المطابق، ثمّ نقل إلى القول المطابق، ثمّ نقل إلى ما ذكر؛ لأنّه تحقّق لذلك الوضع، فهو مجاز في المرتبة الثالثة.

وأمّا المجاز فمن وجهين :

الأوّل : أنّ الجواز الذي هو حقيقة في التعدّي والعبور لا يحصل في اللفظ إلّا على النسبة للأجسام المنتقلة.

الثاني : أنّه مفعل وبناؤه حقيقة إمّا من المصدر أو الموضع، وأمّا الفاعل فليس حقيقةً فيه، فإطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه إلى غيره مجاز، وإن أُخذ من الجواز الذي هو الإمكان كان حقيقةً؛ لأنّ الإمكان يحصل في الأعراض فاللفظ موضع لذلك الجواز؛ لأنّه موضوع ـ أي محلّ ـ لجواز استعماله في غير معناه؛ إلّا أنّه قد ذكر رجوع الجواز بمعنى الإمكان إلى العبور والتعدّي.

---

١. المعتمد، ج ٢، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

قيل:

وإنّما أخّر الحقيقة والمجاز عن الاشتراك؛ لأنّهما متوقّفان على الاستعمال وهو لا يتوقّف إلّا على الوضع.

ويشكل بأنّ المشترك حقيقة في معنييه ولا بدّ من الاستعمال.

قوله: «وأقسام الحقيقة» يبنى للأقسام، ولا شكّ في وجود اللغويّة والعرفيّة. أمّا اللغويّة؛ فلأنّا نسمع ألفاظاً نعلم وضعها لمعانٍ، وهي مستعملة فيه، وهي معنى الحقيقة.

واستدلّ الجمهور بأنّ هنا ألفاظاً مستعملةً في معانٍ، فإن كان بالوضع فهي حقيقة، وإن كانت مجازات فهي فرع الحقيقة[1].

وردّه الرازي بتوقّف المجاز على الوضع لا على الاستعمال، والحقيقة يتوقّف عليهما[2].

وأمّا العرفيّة؛ فهي استعمال اللفظ في غير موضوعه اللغوي مع أغلبيّة الاستعمال في العرف:

أمّا العامّ وهو الذي لا يختصّ بقوم وأهل صناعة؛ فلعلمنا بوضع ألفاظ في اللغة لمعانٍ، ثمّ استعملت في غيرها، وغلبت واشتهرت عند العرف، بحيث إذا أُطلقت تلك الألفاظ فهمت المعاني العرفيّة لا اللغويّة، وهو معنى الحقيقة العرفيّة.

والعرف العامّ منحصر في أمرين:

الأوّل: اشتهار المجاز بحيث تهجر الحقيقة وتستغرب، ووجوه المجازات كثيرة، كحذف المضاف، مثل: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[3]. والمعلوم تعلّق التحريم بأكلها لا بها، والتسمية بالمجاور، وبما له به تعلّق كالغائط.

الثاني: تخصيص الاسم ببعض أفراد مسمّاه اللغوي، كـ«الدابّة» و«القارورة» و«الخابية» الموضوعة لكلّ ذات وما يقرّ فيه ويخبأ، ثمّ نقلت إلى الفرس والآنيتين، وعلامات الحقيقة موجودة في هذه الألفاظ.

---

١ و ٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٩٥.

٣. المائدة (٥): ٣.

وأمّا الخاصّ فهو ما للعلماء من الاصطلاحات كالقياس والاستصحاب والفاعل والجوهر والعرض والدور والتسلسل والموضوع والمحمول؛ فإنّه يعلم انتفاء وضع هذه لغةً فيما استعملت فيه، ويفهم معانيها الموضوعة له الآن عند الإطلاق ومراده بالاصطلاحات المصطلحات، فسمّي الشيء باسم متعلّقه.

واعلم أنّ وقوع هذه الحقائق يعلم منه إمكانها.

ويحتجّ على الإمكان بما سبق من أنّه تحت عموم الوضع، وربما يحتاج إلى التعبير عن الحال عن الوضع.

[البحث الثاني في الحقيقة الشرعيّة]

قال:

البحث الثاني في الحقيقة الشرعيّة، ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي إلى معنى آخر، بحيث إذا أطلقه فهم من يتكلّم على اصطلاحه المعنى المنقول إليه، كالصلاة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع إلى الأفعال المخصوصة، والزكاة الموضوعة في اللغة للنموّ، وفي الشرع للقدر المخرج من المال، والحجّ الموضوع في اللغة للقصد، ونقله الشارع إلى المناسك المؤدّاة في المشاعر.

وقد طال التشاجر بين الأُصوليّين في إثباتها ونفيها، ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول.

ونقول هنا: إن قصد النافي عدم إرادة هذه المعاني شرعاً أو ثبوت إرادتها لغةً فهو مكابر.

وإن قصد أنّها مجازات لغويّة فهو حقّ لكنّها حقائق شرعيّة؛ لوجود خواصّ الحقيقة فيها، وإنّما جعلناها مجازات؛ لأنّ التقدير أنّ العرب لم يضعها لهذه المعاني. وإنّما قلنا: إنّها لغويّة؛ لأنّها لو لم تكن عربيّة لخرج القرآن عن كونه عربيّاً، والتالي باطل؛ لقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ ﴾، ولقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾.

[تهذيب الوصول، ص ٧٥ ـ ٧٦]

أقول: إنّما أفرد لهذا القسم بحثاً؛ لكثرة التنازع فيه دون الأوّلين.

والبحث هنا إمّا في التعريف، أو في الإمكان، أو في الوقوع.

أمّا التعريف فما ذكر من تعريف مطلق الحقيقة يكفي إذا ضمّ إليه في اصطلاح الشرع، وعرّفها هنا بما ذكر، وهو غير شامل لما لم يضعه اللغويّون لمعنى، ثمّ وضعه الشارع لمعنى، إلّا أنّ هذا القسم ليس محلّ النزاع فلذلك أخرجه.

وعرّفها في النهاية بما يشملها، فقال: هي اللفظة المستعملة شرعاً فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعاً أوّلاً[1].

وقال صاحب المحصول:

> إنّها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى، سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو معلومين، لكنّهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى، أو كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً[2].

وأمّا الإمكان فلا شكّ فيه.

وأمّا الوقوع فمنعه القاضي أبو بكر مطلقاً وزعم بقاء الألفاظ اللغويّة على حالها[3]، وأثبته المعتزلة[4] والخوارج[5] والفقهاء مطلقاً، فزعموا أنّ الشارع وضع الألفاظ اللغويّة لغير معانيها من غير ملاحظة المعنى اللغوي، ثمّ قسّموا الأسماء الشرعيّة إلى جارية على الأفعال، كالصلاة والحجّ، وعلى الفاعلين، كالمؤمن والفاسق، وسمّوا الأخير بالدينيّة؛ فرقاً بينه وبين الأوّل، ويشملهما العرف الشرعي[6].

ولنقدّم أمام الاستدلال مقدّمةً هي: أنّا لا نشكّ في وجود هذه الأفعال ـ أعني

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٤٥.

٢. المحصول، ج ١، ص ٢٩٨.

٣. التقريب والإرشاد، ج ١، ص ٣٨٧.

٤ ـ ٦. حكاه عنهم القاضي أبو بكر في التقريب والإرشاد، ج ١، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٤٦.

الصلاة ونحوها ـ وأنّ الشارع أراد بها أُموراً مغايرةً لمراد اللغويّين، لكن لمّا اشتملت مرادات الشارع على معاني اللغويّين احتمل أنّ الشارع إنّما أطلقها؛ لاشتمالها عليها، فتكون مجازات من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ، وأن يكون إطلاقه إيّاها على المعاني اللغويّة الموجودة في المعاني الشرعيّة، فيكون حينئذٍ حقائق لغويّةً، كما كانت قبل الاستعمال، وأن يكون وضعه تلك الألفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات إلى المعاني اللغويّة أصلاً، فيكون حينئذٍ وضعاً مبتدأً، فنقول: إذا أوجبنا في الألفاظ الشرعيّة استعمال القوانين اللغويّة وجب اعتبار أحد الاحتمالين الأوّلين؛ ليجري العرف الشرعي على القانون اللغوي، إمّا حقيقةً أو مجازاً، وإن لم نوجب أمكن تحقّق الاحتمال الثالث أيضاً، لكن لمّا دلّ الدليل على أنّ القرآن عربي، وهو مشتمل عليها انتفى الثالث، وتعيّن أحد الأوّلين.

فالأولى أنّها حقائق شرعيّة مجازات لغويّة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ المتكلّم على الاصطلاح الشرعي إذا أطلق هذه الألفاظ فهم السامع العالم بالاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع دون المعاني اللغويّة.

وأمّا أنّها مجازات لغويّة؛ فلأنّها لو لم تكن كذلك لم تكن عربيّةً أصلاً؛ لأنّها ليست حقائق لغويّة على ما تقدّم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغةً، فلو لم تكن مجازات لغويّة لم تكن لغويّةً أصلاً فلا تكون عربيّةً، والتالي باطل وإلّا لم يكن القرآن عربيّاً؛ لاشتماله عليها. وليس المراد منها موضوعاتها اللغويّة خاصّةً، وفاقاً، فإذا لم تكن هذه الألفاظ عربيّةً، لم تكن هذه الألفاظ المشتمل عليها عربيّاً.

وأمّا بيان بطلان عدم عربيّة القرآن فللآيتين[1]، ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[2]، وهذا لا يتمشّى على تقدير كون اللغات توقيفيّة؛ لأنّ المراد بالعربيّة على ذلك الألفاظ التي وقف الله تعالى العرب على أنّها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها، وهذا المعنى بعينه موجود في الألفاظ

---

١. إشارة إلى الآية ٢ من يوسف (١٢)، والآية ١٩٥ من الشعراء (٢٦).

٢. إبراهيم (١٤): ٤.

الشرعيّة فهي عربيّة، وإن لم تلاحظ مسمّياتها المعهودة أوّلاً.

ويقال للقاضي النافي للحقائق الشرعيّة: إن عنيت بذلك أنّ الشارع لم يرد هذه المعاني التي ادّعينا أنّه وضع لها هذه الألفاظ فهو مكابرة.

وإن عنيت أنّه أرادها لكنّ العرب أرادوها بهذه الألفاظ، فهو أيضاً مكابرة؛ لعدم معرفتهم هذه المعاني، فكيف يضع لها ألفاظاً؟

وإن عنيت أنّها مجازات لغةً فهو حقّ، إلّا أنّها مع ذلك حقائق شرعيّةً، لحصول علامات الحقيقة فيها.

اعترض على دليل المصنّف بأنّه فاسد الوضع؛ لأنّه يدلّ على استعمال هذه الألفاظ فيما كانت العرب تستعملها فيه، وليس كذلك اتّفاقاً، فما يدلّ عليه لا يقولون به، وما يقولون به لا يدلّ عليه.

سلّمنا، لكن نمنع عدم عربيّتها إذا لم تكن حقائق لغويّة ولا مجازات لغويّة، فإنّه يكفي في عربيّتها استعمالها في اللغة العربيّة.

سلّمنا، لكنّها قليلة جدّاً في القرآن، فلا يقدح في عربيّته، كالثور الأسود إذا كان فيه شعرات بيض، والقصيدة الفارسيّة المشتملة على الألفاظ اليسيرة العربيّة.

سلّمنا، لكن نمنع استحالة كون مجموع القرآن ليس بعربي، والآيات لا تدلّ على أنّه بكلّيّته عربي؛ لأنّ لفظ «القرآن» يقال على الكلّ والبعض؛ لحنث الحالف على عدم قراءته بقراءة بعضه.

سلّمنا دلالة الآيات على أنّه عربي لكنّ معنا ما ينافيه؛ فإنّ أوائل السور مثل «يس» و «حم» ليست عربيّةً، وكذا «المشكاة» حبشيّة، و «الاستبرق» و «السجّيل» فارسيّان، و «القسطاس» روميّة.

سلّمنا، لكن هنا ما يدلّ على مذهب المعتزلة المخالف له من حيث الإجمال والتفصيل.

أمّا الإجمال؛ فلأنّه قد ثبت أنّ الشارع قد أتى بمعانٍ لم يضع لها أهل اللغة ألفاظاً؛ لعدم وقوفهم عليها، ونحتاج إلى تعريفها للمكلّف، فلا بدّ من وضع ألفاظ لها كـ«الولد» للحادث، و «الأداة» للحادثة.

وأمّا التفصيل، فنقول: الإيمان لغةً التصديق[1]، وفي الشرع فعل الواجبات؛ لأنّ فعل الواجبات الدين، والدين الإسلام والإسلام الإيمان، ينتج فعل الواجبات الإيمان.

أمّا أنّ فعل الواجبات الدين؛ فلقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[2]، وهو كناية عن جميع ما تقدّم.

وأمّا الثانية: فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[3].

وأمّا الثالثة: فلأنّه لو غاير الإيمان لما كان الإيمان مقبولاً من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4]. ولأنّه لو كان الإيمان التصديق لم يوصف به حال عدمه، كالنائم، ولأنّه لو كان التصديق كان مصدّق الجبت والطاغوت مؤمناً.

وأمّا الصلاة فهي في أصل اللغة، إمّا المتابعة[5] ـ كما يقال للطائر الذي يتبع السابق: مصلّياً ـ وإمّا الدعاء[6]، كقوله: «... وصلّى على دَنّها وارتسم»[7]، وإمّا العظم للورك[8]، كما قيل: إنّ الصلاة إنّما سمّيت صلاةً؛ لأنّ المصلّين يقفون صفوفاً يحاذي كلّ منهم رأسه صِلْوَ الآخر، وهو عظم الورك.

ولا يراد بها هذه المعاني شرعاً؛ لعدم خطورها بالبال عند الإطلاق، ولأنّه لو أُريد الأوّل والثالث لم يصدق على المنفرد المصلّي؛ لعدم المتابعة في حقّه. وإن أُريد الثاني صحّ أن يقال لمن انتقل عن الدعاء: إنّه فارق صلاته، وليس كذلك، ولم يسمّ الأخرس بالمصلّي.

---

١. الصحاح، ج ٤، ص ٢٠٧١، «أمن».
٢. التوبة (٩): ٣٦.
٣. آل عمران (٣): ١٩.
٤. آل عمران (٣): ٨٥.
٥ و ٦. الصحاح، ج ٤، ص ٢٤٠٢، «صلا».
٧. ديوان الأعشى الكبير، ص ١٦٨.
٨. لسان العرب، ج ١٤، ص ٤٦٦، «صلا».

وأمّا الزكاة فلوضعها للنموّ[1] وشرعاً نقص المال على وجه مخصوص.

والصوم لغةً: الإمساك المطلق[2]، وشرعاً: الإمساك عن أشياء مخصوصة.

والجواب: نمنع فساد وضع الدليل.

قوله: «يقتضي استعمالها فيما استعملها فيه العرب».

قلنا: على سبيل المجاز أو الحقيقة[3] ممنوع؛ فإنّهم كانوا يتكلّمون بالحقيقة والمجاز، ومن المجازات تسميتهم الكلّ باسم جزئه، كتسمية الزنجي بالأسود، والدعاء أحد أجزاء الصلاة الشرعيّة، بل هو الجزء المقصود بدليل ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾[4].

وليس من شرط الجواز تصريح أهل اللغة بجوازه، على أنّهم صرّحوا بأنّ تسمية الكلّ باسم جزئه جائز، ولا يكفي الاستعمال في عربيّة اللفظ ما لم يستعمل في معناها المخصوص؛ فإنّ عربيّتها ليس لها لذاتها، بل من حيث دلالتها على معناها، فإذا لم تكن الدلالة عربيّةً لم تكن اللفظة عربيّةً، وقلّتها تمنع من عربيّة جميع القرآن، والصدق على «الثور» و«القصيدة» مجاز، وانعقاد الإجماع على أنّ القرآن واحد يمنع من تسمية بعضه قرآناً، وما ذكر من صدقه على بعضه معارض بما يقال في كلّ سورة وكلّ آية: أنّها بعض القرآن، والشيء لا يكون بعض نفسه.

ويشكل بأنّ لفظة «القرآن» إذا اشترك بين البعض والكلّ لا يكون بعضاً من نفسه، بل بعضاً من شيء يسمّى باسمه، وليس بمحال، وأوائل السور عربيّة، وهي أسماؤها، ولأنّ «يا» من «يس» موضوعة لمسمّاها لغةً، وكذلك كلّ حرف، وباقي الألفاظ ممّا اتّفق فيه اللغات، كالتنّور والصابون.

قوله: «إنّها كالولد الحادث».

قلنا: يكفي فيها المجاز، وهو تخصيص الألفاظ اللغويّة ببعض جزئيّاتها؛ فإنّ

---

١. المصباح المنير، ج ١، ص ٢٥٤، «الزكاء».

٢. المصباح المنير، ج ١، ص ٣٥٢، «صام».

٣. في «مع»: قلنا على سبيل الحقيقة أو مطلقاً، أي أعمّ من كونها حقيقةً أو مجازاً.

٤. طه (٢٠): ١٤.

«الإيمان» و «الصلاة» ونحوها كانت موضوعةً للتصديق المطلق، والدعاء المطلق، ثمّ خصّصت بتصديق معيّن، ودعاء معيّن. والتخصيص لا بدّ فيه من قيد زائد على الأصل، فإطلاق اسم المطلق على المقيّد من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ.

وأمّا الزكاة فهي من باب نقل السبب إلى المسبّب، فإنّ ذلك البعض سبب في الزيادة؛ لقوله: ﴿ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَـٰتِ ﴾[1]. ولا نسلّم أنّ ذلك يعود إلى جميع ما تقدّم؛ لأنّ «ذلك» لفظ مفرد فلا يعود إلى الأُمور الكثيرة، ولأنّه مذكّر وإقامة الصلاة مؤنّثة. فلا بدّ من إضمار «الذي أمرتم به دين القيّمة». وليس إضماركم بأولى من إضمارنا «ذلك الإخلاص» أو «ذلك الدين» ويكون قوله ﴿ مُخْلِصِينَ ﴾[2] دالاًّ على الإخلاص. وإذا تعارض الاحتمالان وجب الترجيح، وهو معنا لأداء إضمارهم إلى تغيير اللغة المخالف للأصل بخلاف إضمارنا.

قيل: يجوز عود «ذلك» إلى المجموع من حيث هو مجموع[3]، وهو واحد مذكّر، فلا حاجة إلى الإضمار.

قوله: «لو كان الإيمان التصديق لما وصف به النائم».

قلنا: وكذا لو كان فعل الطاعات، وليس مصدّق الجبت والطاغوت مؤمناً؛ لأنّه ليس مطلق التصديق بل تصديق خاصّ.

احتجّ القاضي: بأنّ الشارع لو نقلها من معانيها اللغويّة لوجب تعريف المكلّفين ذلك، ليتمكّنوا من امتثال أوامره، ولو عرّفهم لنقل، ولم ينقل تواتراً قطعاً، والآحاد ليست حجّةً[4].

وأُجيب: بأنّ النقل تواتر ـ وهو حاصل في نقل أكثر الأسماء ـ أو بالآحاد، وهي حجّة في الشرعيّات.

سلّمنا لكنّ القرائن تكفي في فهم الوضع، وهي حاصلة بالتكرير مرّةً بعد أُخرى، فلا يجب اتّفاقهم على الوضع؛ لعسرها.

---

١. البقرة (٢): ٢٧٦.
٢. الأعراف (٧): ٢٩.
٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٥٦.
٤. راجع التقريب والإرشاد، ج ١، ص ٣٩١ـ٣٩٢.

[البحث الثالث : النقل على خلاف الأصل]

قال :

الثالث : النقل على خلاف الأصل ؛ عملاً بالاستصحاب ، ولأنّ الفهم إنّما يتمّ مع عدمه ، ولتوقّفه على الوضع الأصلي ونسخه ، وثبوت الوضع الثاني ، فيكون مرجوحاً بالنسبة إلى ما يتوقّف على الأوّل .

واعلم أنّ من جملة المنقولات صيغ العقود ؛ فإنّ الشارع نقلها من الإخبار إلى الإنشاء ، وإلّا لزم الكذب أومسبوقيّة كلّ صيغة بأُخرى ، ويتسلسل .

[تهذيب الوصول، ص ٧٦ ـ ٧٧]

أقول : هذان فرعان على النقل :

الأوّل : أنّه خلاف الأصل ، بمعنى أنّ عدمه أغلب على الظنّ من وجوده ؛ لأنّ معرفة أنّ اللفظ موضوع لمعنى في وقت ما غير منقول عنه بعد ظنّ وجوده فيما بعد ؛ عملاً بالاستصحاب ، وسيجيء حجّته ، ولأنّ النقل لو ساوى عدمه أو رُجّح لما حصل التفاهم قبل السؤال عن النقل ؛ لتردّد الذهن بين النقل وعدمه ، فلا يتبادر إلى المعنى الموضوع في اللغة .

ويردّ على ما تقدّم أنّ دلالة مبادرة المعنى إلى الذهن تدلّ على عدم اعتقاد السامع نقله ، لا على اعتقاد عدم النقل الذي هو مدّعاكم ، والترجيح لفهم المعنى الأصلي دون غيره على السامع ، بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره ، ولتوقّف النقل على الوضع الأوّل ونسخه ، والوضع الطارئ وعدمه لا يتوقّف إلّا على الأوّل ، فكان أرجح .

الثاني : أنّ صيغ العقود كـ « بعت » و « تزوّجت » منقولات شرعيّة ؛ لأنّها موضوعة لغةً للإخبار ، ثمّ نقلها إلى الإنشاء ؛ لأنّه لولا النقل لكان إذا قال « بعت » إمّا أن لا تكون قبل هذه الصيغة أُخرى ، فيلزم الكذب ؛ لعدم تحقّق البيع بدون صيغته ، وإمّا أن تكون فيتسلسل ، ولو كان كذباً لم يترتّب عليه حكم شرعي .

والمراد بالإخبار الحكم بثبوت أمر لآخر أو نفيه عنه ، وبالإنشاء نفس ذلك

الثبوت أو النفي، ويدلّ على أنّ صيغ العقود ليست إخباراً؛ لأنّها لو كانت كذلك لكانت إمّا إخباراً عن الماضي أو الحال أو الاستقبال، ومن الأوّلين يلزم الكذب، ومن الثالث يلزم عدم الوقوع؛ لأنّه ليس «طالق» بدالّة على الاستقبال بأبلغ من «ستصيرين طالقاً» الذي لا يقع به.

قال في النهاية:

يشكل بقوّة دلالة «طلّقت» و«أنتِ طالق» على «ستصيرين»؛ فجاز أن يرتّب الشارع وقوعه على الإخبار عن الاستقبال بصيغة أقوى.

ولأنّ هذه الصيغ إن كانت كاذبةً لم يعتدّ بها، وإن كانت صادقةً ويتوقّف وقوع الطلاق عليها دار؛ لتوقّف صدق الخبر على ثبوت مخبره، فلو انعكس دار، وإن لم يتوقّف الطلاق على الصيغة فلا بدّ من سبب يقع به، سواء وجدت الصيغة أو لا[1].

وينتفي عند انتفائه كذلك، وهو باطل إجماعاً، وليست شرطاً في وقوع الطلاق غير سنّة، وإلّا لتقدّمت؛ ضرورة تقدّم الشرط، لكنّ الخبر الصادق بتقدّم مخبره عليه فيدور.

قال في النهاية:

الدور يلزم لو توقّف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس كذا، بل على ماهيّته. ولا نسلّم عدم الاعتداد بالكذب كالظهار، والقبح لا يتمّ من الأشاعرة، ويجوز عند المعتزلة إذا اشتمل على مصلحة[2].

قال شيخنا:

يشكل بالإجماع على إباحة هذه العقود مع الإجماع على تحريم الكذب وقبحه عند الأشاعرة سمعي، وعند المعتزلة يحسن الكذب إذا انحصر الطريق فيه مع اشتماله على مصلحة عظيمة، وهنا يمكن وجود أسباب غيرها من الشارع تعلّق الوقوع عليها[3].

---

١ و ٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٣. لعلّ المراد به شيخه عميد الدين، وشرحه على تهذيب الوصول مفقود لم يصل إلينا.

[البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز]

قال :

البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز، وهو من وجوه :

الأوّل : أن ينصّ أهل اللغة عليه.

الثاني : وجود الخواصّ.

الثالث : سبق المعنى إلى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز.

الرابع : تجرّده عن القرينة من خواصّ الحقيقة، وتوقّفه عليها دليل المجاز.

الخامس : تعلّق الكلمة بما يستحيل تعلّقها به لغةً دليل المجاز مثل : ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾.

السادس : الاطّراد دليل الحقيقة، فإنّ «العالم» لمّا صدق على كلّ ذي علم حقيقةً صدق على كلّ ذي علم، بخلاف ﴿ سْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾، لامتناع اسأل الجدار.

ويضعف بأنّ عدم الاطّراد قد يكون للمانع الشرعي مثل «الفاضل» و «السخيّ»، أو اللغوي كمنع «الأبلق» في غير الفرس. [تهذيب الوصول، ص ٧٧]

أقول :

الأوّل : ليس المراد بالفرق بينهما الفرق بين ماهيّتهما، فإنّ ذلك من حدّيهما، بل الخواصّ التي بها يعلم كون اللفظ حقيقةً أو مجازاً. وقد ذكر ستّة فروق : منها : نصّ، ومنها : نظر، والأوّلان منها مشترك بينهما، والبواقي تختصّ بما نصّ اللغويّين، وله ثلاثة عبارات، أن يقولوا : هذا اللفظ حقيقة في المعنى المخصوص، وهذا مجاز فيه، وأن يذكروا حدّيهما بأن يقولوا : هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى إلى آخر الحدّ، أو غير موضوع، وأن يذكروا خواصّهما، كأن يقولوا : هذا يجوز سلبه وهذا لا يجوز، وهذا هو النصّ، وما بقي فنظر.

الثاني : وجود الخواصّ، كما إذا وجدنا امتناع السلب في لفظ أو إمكانه حكمنا على الأوّل بالحقيقة، وكما يلزم تقييده كـ«جناح الذلّ» و «نار الحرب»، وكذا

توقّفه على المسمّى الآخر مثل ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾[١].

الثالث : سبق فهم المعنى إلى العالم باللغة مجرّداً عن قرينة مخصّصة دليل الحقيقة ؛ لأنّه لو لم يكن موضوعاً كان سبقه ترجيحاً بلا مرجّح ، وعدمه دليل المجاز .

ونقض بالمشترك ؛ فإنّه لا يسبق فهم معنييه مع أنّه حقيقة فيهما .

ويشكل بأنّ المشترك يتناول واحداً من معانيه بطريق الحقيقة على البدل ، فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد عيناً ، والذي هو حقيقة فيه يتبادر إلى الفهم عند إطلاقه ، والذي لم يتبادر إلى الفهم ، وهو الواحد المعيّن غير حقيقة فيه .

وأمّا المراد بالعكس في قوله «وعكسه» المقابل ، وهو عدم السبق إلى الفهم ، وإطلاق العكس عليه مجاز ؛ لتشاركهما في الإضافة ؛ إذ لا يعقل العكس والمقابل إلّا مضافين .

الرابع : استعمال اللغويّين في اللفظ مجرّداً عن القرائن المعيّنة للمراد قاصدين إفهام سامعه معناه المعيّن ، ولو عبّروا بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى أو بالعكس أضافوا إليه قرينة ، فإنّه يعلم منه كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ؛ إذ لولا علمهم باستحقاقه ذلك المعنى لما جرّدوه عن القرينة . وتوقّف فهم المعنى من اللفظ على قرينة دليل المجاز .

ونقض بالمشترك ؛ فإنّ دلالته على معناه المعيّن تتوقّف على قرينة .

والجواب : المحتاج إلى قرينة تعيّن أحدهما لأحدهما لا بعينه الذي هو مدلول المشترك كما هو .

الخامس : تعليق الكلمة بما يمتنع تعلّقها عليه لغةً كـ«اسأل القرية» التي هي الاسم لمجمع الناس حقيقةً ، فيعلم أنّ المراد ساكنوها ؛ تسميةً للمظروف باسم الظرف ، وإنّما أُسند الامتناع إلى اللغة وإن كان قد يحتمل إسنادها إلى العقل ؛

---

١ . آل عمران (٣) : ٥٤ .

لتبعيّة الاستحالة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص، وهي مستندة إلى وضع أهل اللغة. فلو وضعوا لفظ «القرية» لما يصحّ تعليق السؤال به لم يتحقّق الامتناع.

قيل:

لا نسلّم تعيين المجاز ها هنا؛ لاحتمال اشتراك اللفظ بين المساكن وأهلها. فإن تعذّر حمله على أحدهما تعيّن حمله على الآخر، ولا يلزم المجاز[1].

وأُجيب بترجيح المجاز على الاشتراك[2] لما يأتي.

والأولى أنّ هذا السؤال يرد على المثال لا على الخاصّة؛ لأنّ المدّعى استلزام تعيين المجاز هو التعليق بما يستحيل تعلّقها به. وعلى تقدير اشتراك لفظ «القرية» بين المعنيين لا يتحقّق ذلك.

فائدة:

تعليق الكلمة بما يمتنع تعلّقها به يوجب العدول إلى المجاز. إلّا أنّ التجوّز تارةً يكون في نفس الكلمة المتعلّقة، ويجري بما يستحيل تعلّقها به على حقيقته، وتارةً بالعكس، وتارةً يمكن الأمران. فلا يتعيّن العدول عن ظاهر أحدهما دون الآخر إلّا لمرجّح، وتارةً يكون التجوّز فيهما.

فالأوّل، كقوله تعالى: ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾[3] فقد علّق الإرادة بالجدار، وهو محال، والتجوّز هنا إنّما هو في لفظ «الإرادة» المتعلّقة. والمراد منه الميل الحاصل في الجدار الموجب لسقوطه. ولفظ «الجدار» جار على الحقيقة.

والثاني، مثل ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[4] فإنّ لفظة «السؤال» الذي هو المتعلّق يستحيل ظاهره، والتجوّز في المتعلّق الذي هو القرية والمراد أهلها.

---

١ و ٢. أشار إلى هذا القول الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٣١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٩٤.

٣. الكهف (١٨): ٧٧.

٤. يوسف (١٢): ٨٢.

والثالث، مثل «رأيت أسداً يسجد» أو «يتكلّم»، فإنّه يمكن أن يراد بالأسد الشجاع، والسجود جارٍ على ظاهره، فالتجوّز في المتعلّق.

ويحتمل أن يراد بالأسد السبع، وبالسجود وضع الجبهة، فالتجوّز في المتعلّق فلا يصار إلى أحدهما إلّا لمرجّح.

وكذا إذا قلنا «يتكلّم»؛ فإنّه يحتمل أن يراد بالأسد الرجل، وبالكلام حقيقته، وهو الأوّل.

ويحتمل أن يراد به السبع والكلام الزئير وهو الثاني.

السادس: ما ذكره الغزالي من أنّ الاطّراد دليل الحقيقة؛ فإنّه لمّا صدق «العالم» على ذي علم صدق على كلّ ذي علم أنّه عالم، وعدم دليل المجاز؛ إذ لا يلزم من صحّة «اسأل القرية» اسأل الجدار[١].

وردّ بأنّ عدم الاطّراد أعمّ من المجاز، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ؛ لأنّه قد يكون لمانع شرعي، كـ«الفاضل» و«السخي» الموضوعين لكلّ ذي فضل وسخاء، وهما حاصلان لله تعالى، مع عدم صدقهما عليه لمانع شرعي أو لغوي، كـ«الأبلق» عبارة عن كلّ جسم ذي لونين سواد وبياض، إلّا أنّ أهل اللغة خصّوا ذلك بالفرس.

لا يقال: الأبلق موضوع لما اجتمع الأمران مع القرينة.

فنجيب: أنّه لو جاز لجاز في كلّ مجاز عدم الاطّراد بهذه العلّة.

وهذا يرد على أنّ عدم الاطّراد دليل المجاز، لا على أنّ الاطّراد دليل الحقيقة؛ لأنّه لا يلزم من كونه دليلاً عليها كون عدمه دليلاً على عدمها؛ لجواز كون المدلول أعمّ من دليله.

وصاحب الإحكام[٢] ومن تبعه احترز بإضافته مع عدم ورود المنع الشرعي أو اللغوي إلى قوله: الاطّراد دليل الحقيقة[٣].

---

١. المستصفى، ج ٢، ص ٢٤ ـ ٢٥.

٢. الإحكام إلى أصول الأحكام، ج ١، ص ٣٠.

٣. لم نعثر على مَن تبعه. ولكن حكاه الزركشي عن الهندي في البحر المحيط، ج ١، ص ٥٨٦.

[البحث الخامس في أقسام المجاز]

قال :

البحث الخامس في أقسام المجاز، وهو من وجوه :

الأوّل : إمّا أن يقع في المفردات كـ « الأسد »، أو في المركّبات كـ « طلعت الشمس » وهو عقلي، أو فيهما مثل « أحياني اكتحالي بطلعتك ».

الثاني : المجاز قد يكون بالزيادة أو النقصان أو النقل.

الثالث : إطلاق السبب على المسبّب وبالعكس.

الرابع : تسمية الشيء بشبهه ـ فهو المستعار ـ وبضدّه، وبجزئه، وبالعكس، وبما يؤول إليه، وبما كان عليه، وبالمجاور، وبأحد جزئيّاته، وبالمتعلّق.

[تهذيب الوصول، ص ٧٨]

أقول : المجاز ينقسم باعتبار التجوّز، وباعتبار ما يقع به التجوّز.

أمّا المحلّ فهو إمّا مفرد أو مركّب، أو هما. والمجاز يقع فيها كالأسد على الشجاع والحمار على البليد في المفرد، و «طلعت الشمس» في المركّب، وكذا ﴿ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴾[1]، قوله :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كـرّ الغداة ومرّ العشي[2]

فإنّ لفظة «الطلوع» و «الشمس» و «الإخراج» و «الأرض» و «الأثقال» ومفردات البيت المذكور يراد بها حقائقها، والتجوّز إنّما هو في إسناد «الطلوع» إلى «الشمس» و «الإخراج» إلى «الأرض»، و «الشيب» و «الفناء» إلى «كرّ الغداة ومرّ العشيّ» لاستنادها في الحقيقة إلى الله تعالى.

وهذا المجاز عقلي لا وضعي؛ إذ استناد الأثر إلى مؤثّره حكم عقلي ثابت في نفس الأمر لا يتغيّر بتغيّر الأوضاع. فنقله عن ذلك المؤثّر وإسناده إلى غيره نقل

---

١. الزلزلة (٩٩) : ٢.

٢. العقد الفريد، ج ٣، ص ١٣٨.

لحكم عقلي، لا للفظ لغوي.

قيل:

أشاب: وهي في اللغة بإزاء الشيب والفناء المسندين إلى القادر واستعمالهما في صدورهما من الكرّ والمرّ استعمال في غير موضعهما، فكانا مجازين لغويّين لا عقليّين[1].

وأُجيب بأنّ الأفعال إنّما تدلّ على صدور شيء ما عن فاعل مطلقاً، من غير دلالة على خصوصيّة ذلك الفاعل، وإلّا لكان «أشاب» خبراً تامّاً، فيدخله التصديق والتكذيب، فإذا صرف ذلك الفعل إلى غير القادر عليه لا يكون التغيّر في موضوعات الألفاظ، بل في الاستناد.

وأمّا وقوعه في المفرد والمركّب فمثل: «أحياني اكتحالي بطلعتك»؛ لأنّ المراد من «الإحياء» السرور، ومن «الاكتحال» الرؤية، ومن «الطلعة» الصورة، فتكون مجازاً في الأفراد، وأُسند «الإحياء» الذي هو فعل الله إلى رؤيته، وهو مجاز تركيبي، والأوّل وضعي والثاني عقلي.

وأمّا ما به يقع التجوّز فهو إمّا الزيادة، وهو أن يضاف إلى الكلمة ما لولاه لجرت على حقيقتها مثل: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾[2]؛ فإنّ الكاف لو لم تضف إلى «مثله» لا ينظّم الكلام؛ لأنّ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مثله، وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف، وعلى تقدير ثبوتها، وهي موضوعة للتشبيه يصير التقدير «ليس مثل مثله شيء» ومقتضاه ثبوت مثل لله تعالى ونفي الله تعالى؛ لكونه مثلاً لمثله ـ لو قدّر ـ وهو كفر.

وأُجيب: بأنّ السالبة لا يشترط فيها وجود الموضوع.

وقيل: لولا زيادة الكاف لكان التقدير «ليس لمثله مثل»، وهو مثل لمثله، وكان تناقضاً.

فالأولى أنّ «المثل» في الآية يراد به الذات. قال الله تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ

---

١. الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٩٤.

٢. الشورى (٤٢): ١١.

مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾[١] ويقال: «مثلك لا يقول هذا»، ويراد به منه.

وإمّا النقصان بأن يحذف من الكلمة ما لو أُضيف إليها لجرت على حقائقها مثل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٢]؛ فإنّه لو أُضيف «أهل» صارت حقيقةً. ومع هذا النقصان يحمل على المجاز. وكقوله ﷺ: «ما أنا من دَدٍ ولا الددُ منّي»[٣]، أي ما أنا من أهل الدد، وهو اللعب.

وإمّا النقل بأن ينقل اللفظ من موضعه الأصلي إلى غيره؛ لعلاقة بينهما، كتسمية البليد حماراً والشجاع أسداً.

وقيل: جعل الزيادة والنقصان قسمي النقل منظور فيه؛ لأنّهما يستلزمان النقل.

ولما كان مطلق العلاقة غير كافٍ في التجوّز، وإلّا يسمّى الأب ابناً، والجوهر عرضاً، والمادّة صورةً، بل العلاقة التي اعتبر نوعها أهل اللغة، وهي [في] مسائل:

الأُولى: إطلاق اسم السبب على مسبّبه بالفاعل كـ«نزل السحاب» و«نزل السماء» و«بُلّوا أرحامكم ولو بالسلام» أي صِلوها، فإنّ البلّ سبب فاعل للوصل في بعض الأجسام، والقابل كـ«سال الوادي»، والصورة كإطلاق لفظ «القدرة» على اليد، فإنّ القدرة تشابه الصورة لليد، من حيث إنّ الأمر الصادر عن اليد لا يكون إلّا بتوسّط القدرة، فهي كالجسم الذي لا يؤثّر إلّا بتوسّط صورته، ولأنّ القدرة حالّة فيها، كحلول الصورة في المادّة. والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة يداً كقولهم: «هذا الأمر بيده»، والغاية كتسمية العنب خمراً، والعقد نكاحاً. ولمّا اجتمع في الغاية العلّيّة في الذهن والمعلوليّة في الخارج اجتمع لها علاقتا العلّة والمعلول، فالمجاز فيها أقوى.

الثانية: تسمية السبب باسم المسبّب، كتسمية المرض الشديد موتاً، وتسمية الخمر إثماً. ويقرب من السبب والمسبّب إطلاق الملزوم على اللازم وعكسه.

---

١. البقرة (٢): ١٣٧.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

٣. الدّد: اللهو واللعب، أي ما أنا في شيء من اللهو واللعب. راجع الفائق في غريب الحديث، ج ١، ص ٣٦٤؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ١٠٩، «دد».

فالأوّل : كقول عائشة لعمر لمّا قال : لا يكفّن الأمير إلّا فيما أوصى به : والله ما وَضَعتَ الخُطُمَ على أنفِنا[١]، فكنّت عن الولاية بوضع الخُطُم؛ لأنّ وضع الخطام ملزوم للولاية.

والثاني : كما روي عن النبيّ ﷺ أنّه : «إذا دخل العشر الأواخر شدّ المئزر»[٢]، وهو كناية عن الاعتزال عن النساء.

وتقرب منهما إطلاق المحلّ على الحالّ، كتسمية الخبث غائطاً، والذكر الحسن لساناً، كقوله تعالى : ﴿ وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ ﴾[٣]. وإطلاق الحالّ على المحلّ مثل : ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ﴾[٤]، أي في الجنّة؛ لأنّها محلّ الرحمة.

ومن إطلاق اسم المسبّب على السبب قول الشاعر :

قد علمَتْ إن لم أجد معيناً   لتخلطنّ بالخلوق طيناً[٥]

أي لتستعين معي فيخلط طين الحوض بخلوقها، فأقامه مقام الأمر الذي هو سببه.

ولقائلٍ أن يردّه إلى تسمية الشيء بما يؤول إليه أو يردّ ذاك إليه.

الثالثة : التسمية باسم الشبه، كالشجاع أسداً، والبليد حماراً، ويسمّى المستعار، ومنه : «خلّفت عليكم الثقلين : كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[٦]، وإطلاق المصدر على الفاعل كقولهم : «فلان عدل وصوم» وهو أولى من الحذف، أي ذو عدل.

الرابعة : تسميته بضدّه كـ ﴿ جَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾[٧]، و ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ

---

١. الفائق في غريب الحديث، ج ١، ص ٣٢٢؛ النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٥٠ ـ ٥١، «خطم».
٢. الكافي، ج ٤، ص ١٥٥، باب ما يزاد من الصلاة...، ح ٣؛ الفقيه، ج ٢، ص ١٥٦، ح ٢٠٢٠.
٣. الشعراء (٢٦) : ٨٤.
٤. آل عمران (٣) : ١٠٧.
٥. كتاب الأزمنة والأمكنة، ص ٣٧٨.
٦. كمال الدين، ص ٢٣٩، الباب ٢٢، ح ٥٩ مع تفاوت قليل.
٧. الشورى (٤٢) : ٤٠.

عَلَيْهِ ﴾[1]. فجعل جزاء السيّئة والعدوان سيّئةً وعدواناً، ويشبه المستعار.

الخامسة: تسميته باسم جزئه، كتسمية الزنجي أسود، وكقوله ﷺ: «لا سبق إلّا في نصل أو خفّ أو حافر»[2]. وأراد بالنصل النُشّاب، وبالخفّ الإبل والفيلة، وبالحافر الفرس.

السادسة: عكسه، كإطلاق لفظ «القرآن» على أبعاضه، وكقوله تعالى: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴾[3] أي بعضهم، وهو أولى من العكس؛ لاستلزام الكلّ الجزء بخلاف العكس، وهما يشبهان الأوّلين.

السابعة: تسميته بما يؤول إليه، كتسمية العنب خمراً، والشارب سكراناً، وكقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾[4].

الثامنة: تسميته بما كان عليه، كـ«ضارب» لمن انقضى منه الضرب عند من يشترط بقاء وجه الاشتقاق.

التاسعة: تسميته باسم مجاوره، كتسمية المَزادة راويةً باسم الجمل الحامل.

هذا هو المشهور، ذكره الجوهري[5] وغيره[6]، وجعل «الراوية» اسماً للبغل والحمار أيضاً[7]. وقال أبو سليمان الخطّابي البستي صاحب معالم السنن: الراوية اسم للمَزادة، ويسمّى الجمل بها، وهو غريب[8].

العاشرة: تسميته باسم أحد جزئيّاته، كتسمية الاعتقاد عِلْماً، والحيوان دابّةً.

الحادية عشرة: تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق، كتسمية المخلوق خلقاً، والمعلوم علماً.

---

١. البقرة (٢): ١٩٤.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٩ و ٥٠، باب فضل ارتباط الخيل و...، ح ٦ و ١٤، وفيه: عن أبي عبد الله عليه السلام؛ قرب الإسناد، ص ٨٨، ح ٢٩١، وفيه: عن رسول الله ﷺ. مع بعض التقديم والتأخير في المصدرين.

٣. الشعراء (٢٦): ٢٢٤.

٤. نوح (٧١): ٢٧.

٥. الصحاح، ج ٤، ص ٢٣٦٤، «روى».

٦. العين، ج ٢، ص ٨٨، «ظعن».

٧. الصحاح، ج ٤، ص ٢٣٦٤، «روى».

٨. لم نعثر عليه.

[البحث السادس : لا يشترط في المجاز النقل]

قال :

البحث السادس : لا يشترط فيه النقل ؛ للافتقار إلى النظر في العلاقة ، ولأنّ إعارة اللفظ تابعة لإعارة المعنى ، وإلّا لم تحصل المبالغة ، وللعلم بأنّ الحقائق الشرعيّة والعرفيّة لم يستعملها اللغويّون في معانيها مطلقاً .

احتجّوا بأنّه يخرج القرآن عن كونه عربيّاً ، وبامتناع « نخلة » لغير الإنسان و « أب » للابن ، وبالعكس و « شبكة » للصيد .

والجواب : أنّ تلك الألفاظ مجازات لغويّة ، واستعمالها في معانيها لأجل المناسبة مع إعطاء القانون الكلّي في التجوّز مطلقاً مع وجود العلاقة ، وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنصّ على عدمه . [تهذيب الوصول ، ص ٧٨]

أقول : ذهب كثير من الأُصوليّين إلى اشتراط النقل في التجوّز . منهم : الرازي[1] . والأكثرون إلى عدمه ، واختاره المصنّف[2] .

لنا : لو كان شرطاً لكفى النقل من دون نظر في العلاقة ، كما كفى في إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي ، ولأنّ إعارة اللفظ تتبع إعارة المعنى وإعارة المعنى حاصلة بمجرّد قصد المبالغة ، فلا تتوقّف على النقل فلا يتوقّف إعارة اللفظ التابع لها على النقل .

أمّا الأوّل ؛ فلأنّه إذا قيل : رأيت أسداً ، وعنى به الشجاع لم يحصل التعظيم بمجرّد إعارة اللفظ دون معناه ؛ لأنّه لا يريد على تسميته بأسد ، وهو لا يدلّ على مبالغة أصلاً ، بل بإعارة المعنى حتّى كأنّه يعرض أسداً ، وقد بالغ في ذلك بنفي الحقيقة أصلاً فيقال : هذا ليس إنساناً إنّما هو أسد ، كما قال تعالى : ﴿ مَا هَـٰذَا بَشَرًا

١ . المحصول ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

إنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾[1].

وأمّا الثاني؛ فلأنّ صدق اللفظ على معناه لا يحتاج إلى النقل في كلّ صورة جزئيّة.

أُورد عليه في النهاية بحصول التعظيم بإعارة شجاعة الأسد[2]، ولأنّه لو كان شرطاً لما وجد من دونه في الحقائق الشرعيّة والعرفيّة؛ فإنّها مجازات لغويّة على ما مرّ، ويقطع بأنّ أهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعيّة والعرفيّة، لا حقيقةً ولا مجازاً، ولا نصّوا على جواز استعمالها فيها؛ لعدم تعلّقهم لمعانيها.

احتجّوا باشتمال القرآن على كثير من المجازات، فلولا نقلها عن أهل اللغة لما كانت عربيّةً، فلا يكون عربيّاً. والتقريب ما تقدّم. ولأنّه لولا التوقّف على النقل لجاز أين وجدت العلاقة، وهو باطل؛ لامتناع «أب» لابن وبالعكس، و «شبكة» للصيد؛ لوجود العلاقة، وهي السببيّة والمسببيّة والمجاورة. وكذلك تشبيه غير الإنسان ممّا طال نخلة.

والجواب: أنّ الألفاظ المشتمل عليها القرآن مجازات لغويّة استعملت في معانيها؛ لمناسبتها المعاني اللغويّة، وأنّ أهل اللغة أعطوا القانون الكلّي في التجوّز مطلقاً من غير تقييد بوجود العلاقة، فإن ساعد الشارط على أنّ معنى الاشتراط هذا القدر فهو وفاق، وإلّا فهو ممنوع، وامتناع التجوّز فيما ذكر للنصّ على عدم جوازه، لا لعدم النصّ على جوازه، فعدمه مستند إلى وجود المانع لا إلى عدم المقتضي. هذا إن ثبت المنع وإلّا اخترناه.

ثمّ اعلم أنّ العلاقة المسوّغة للتجوّز هي العلاقة التي اعتبر أهل اللغة نوعها، لا مطلق العلاقة؛ لأنّهم لم يتّفقوا عليها، وإنّما وجد في كلامهم مجازات، أمّا علاقات مخصوصة فتوجد نوع تلك العلاقات.

---

١. يوسف (١٢): ٣١.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٧٩.

[البحث السابع : الحقيقة لا تستلزم المجاز]

قال :

البحث السابع : الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعاً ، والحقّ العكس أيضاً ؛ فإنّ المجاز يتوقّف على الوضع السابق ، أمّا على الاستعمال فيه فلا ، وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقةً ولا مجازاً .

وفائدة المجاز إمّا عذوبة لفظه أو لفوائد البديع أو لطلب التعظيم أو التحقير أو للمبالغة ؛ فإنّ « رأيت أسداً » أبلغ من « رأيت إنساناً كالأسد » ، أو لتلطيف الكلام ؛ لحصول شوق النفس إلى طلب الكمال بعد العلم الإجمالي .

[تهذيب الوصول، ص ٧٩]

أقول : هنا مسائل ثلاث :

الأولى : لا تلازم بين الحقيقة والمجاز، أمّا وجود الحقيقة بدون المجاز ؛ فلأنّ استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره ممّا له علاقة بـه ، وأمّـا وجود المجاز بدون الحقيقة ؛ فلأنّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل أو استعمال اللفظ ، فقبل الاستعمال وبعد الوضع لا يكون حقيقةً ، ويمكن أن يتجوّز به في معنى آخر ، فيتحقّق المجاز بدون الحقيقة .

قال الرازي : لولا الاستعمال لعرى الوضع عن الفائدة[1] .

وأُجيب : بأنّه لا يلزم من الوضع الاستعمال في وقت معيّن، فيجوز قبل مجيء ذلك الوقت .

سلّمنا ، لكن نمنع عدم الفائدة ، بل الفائدة التجوّز به في غير ذلك المعنى .

الثانية : يجوز الخلوّ عنهما في اللفظ قبل استعماله فـي شـيء ؛ لعـدم صـدق كلّ من تعريفي الحقيقة والمجاز عليه ، وإليه أشـار بـقوله « وهـو حـال الوضـع »

---

١ . راجع المحصول ، ج ١ ، ص ٣٤٣ .

أي اللفظ حال الوضع.

قال بعض الشرّاح: والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي. وليس بجيّد. بل المراد حالة وضعه للمعنى الصالح الحقيقي، أي حالة تخصيص اللفظ، بمعنى لا يسبقه تخصيص.

قالوا: وقد وقع في الأعلام كزيد وعمرو؛ لأنّ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له... إلى آخره. والمجاز في غير ما وضع له، وهو يستلزم كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال، وليس أسماء الأعلام كذلك. فإنّ مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة له أوّلاً، ولا في غيره؛ لأنّها لم تكن من وضعهم، فلا تكون حقيقةً ولا مجازاً. هكذا ذكره الآمدي[١] والمصنّف في النهاية[٢].

وردّ: بأنّ أكثر الأعلام منقولة عن معانٍ وضعها لها أهل اللغة، فزيد وعمرو موضوعان لغةً، فإنّ «زيداً» مصدر «زاد»[٣] و«عمراً» مصدر «عَمَرَ»[٤]، وكونها مستعملةً في ما وضعها له أهل اللغة ولا في غيرها محال؛ لامتناع الواسطة.

والحقّ أنّ الأعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر إلى وضعها الطارئ، وأمّا بالنظر إلى اللغة فليست حقائق ولا مجازات وإن نقلت عن معانٍ وضعها لها أهل اللغة؛ لأنّ واضعها أعلاماً لم يضعها لتلك المعاني ولا يمجّها حال الوضع، وقبل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فيما هي أعلام عليه مطلقاً.

الثالثة: في الباعث على المجاز: الحقيقة أولى بالتكلّم منها؛ لاستغنائها عن قرينة، ولكن يعدل عن الحقائق لفوائد يضعه عندها الاحتياج إلى ضمّ القرينة، وتلك الفوائد قد تتعلّق بجوهر اللفظ وقد تتعلّق بعوارضه، وقد تتعلّق بمعناه.

فالأوّل أن يكون الحقيقي ثقيلاً. إمّا لمفردات حروفه، أو لتنافر تركيبه، فالأوّل

---

١. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٣٢.
٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٩٠.
٣. المصباح المنير، ج ١، ص ٢٦١، «زاد».
٤. المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٢٩، «عمر».

كـ«الخنفقيق»، والثاني كقول الشاعر:

وقبر حربٍ بمكانٍ قفرٍ ... وليس قربَ قبرِ حرب قبرُ[1]

ويقال: إنّه يعسر إيراد هذا البيت ثلاث مرّات بلا تلجلج، أو لا يتمكّن أحد من ذلك، والمجازي سلساً عذباً، فيعدل عنه إليه.

وأمّا الثاني؛ فلصلاحيّة المجازي للشعر لقيام الوزن به.

أو السجع، وهو تكلّف التشبيه من غير تأدّي الوزن، كقوله تعالى ﴿ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴾[2] الآيات، وكقول بعضهم: «حتّى عاد تعريضك تصريحاً وتمريضك تصحيحاً» مأخوذاً من سجع الحمامة[3].

أو القلب مثل قوله:

حسامك فيه للأحباب فتحُ ... ورمحك فيه للأعداء حتفُ[4]

أو الطباق كقوله تعالى: ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَآ ءَاتَـٰكُمْ ﴾[5]، وقوله عليه السلام: «خير المال عين ساهرة لعينٍ نائمة»[6].

أو التجانس كقوله تعالى: ﴿ وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَـٰنَ ﴾[7]، وكقول معاوية لعبد الله بن عبّاس: يا بني هاشم، ما بالكم تصابون في أبصاركم؟ قال: كما تصابون في بصائركم[8].

أو المقابلة، إمّا مقابلة اللفظ باللفظ، مثل: «ليس من جمع إلى الكفاية الأمانة، كمن جمع إلى الغنى الخيانة».

أو مقابلة المعنى بالمعنى وإن اتّحد اللفظ مثل: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾[9].

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص ٤٨.

٢. الغاشية (٨٨): ١٣.

٣. هو قول البصير، حكاه عنه أبو هلال العسكري في الصناعتين، ص ٢٦٣.

٤. الطراز لأسرار البلاغة، ج ٣، ص ٥٣.

٥. الحديد (٥٧): ٢٣.

٦. الفائق في غريب الحديث، ج ٢، ص ١٧٣؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٤٢٨، «سهر».

٧. النمل (٢٧): ٤٤.

٨. المعارف، ابن قتيبة، ص ٥٨٩؛ العقد الفريد، ج ٤، ص ٩١.

٩. آل عمران (٣): ٥٤.

والثالث لإفادة المجازي التعظيم مثل: «سلام على المجلس العالي»، أو التحقير كما يعبّر عن قضاء الحاجة بالغائط الموضع للمكان المطمئنّ.

أو للمبالغة كـ«رأيت أسداً» يريد الشجاع؛ فإنّ هذا أبلغ من قولك «رأيت رجلاً كالأسد».

أو لتلطيف الكلام بأن يفيد المعنى من بعض الوجوه، كوضعه لبعض لوازم اللفظ الخارجيّة، فتشتاق النفس إلى إدراك الباقي، وتحصل لها لذّة بإدراك ذلك الوجه، وألمٌ بفقدان تمام العرفان، ثمّ كلّما حصل لها علم بوجه حصل لها لذّة عظيمة؛ لأنّ أكمل أحوال اللذّة البشريّة حصولها بعد الألم، وحينئذٍ يكون لذّات مسبوقة بالألم متعدّد بحسب ما يحصل من إدراك ذلك المعنى، فيحصل في النفس حالة، كالدغدغة النفسانيّة. أمّا الحقيقي فيوجب فهمه بتمامه دفعةً، فلا تشتاق النفس إلى إدراكه؛ لاستحالة تحصيل الحاصل.

[البحث الثامن في وقوع المجاز في اللغة]

قال:

البحث الثامن في وقوعه في اللغة، خلافاً لأبي إسحاق، كاستعمال الأسد في الشجاع، والحمار في البليد، وهو كثير. ولا إخلال بالفهم مع القرينة، ووقع أيضاً في القرآن، خلافاً للظاهريّة. ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾، ﴿ وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾، ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾، ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾، ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ ﴾ إلى غير ذلك. ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في أنواع الروائح، ولأنّ أسماءه تعالى توقيفيّة والمعرّب في القرآن؛ فإنّ «المشكاة» هنديّة، و «سجّيل» فارسيّة، و «قسطاس» روميّة. [تهذيب الوصول، ص ٧٩ ـ ٨٠]

أقول: هنا أيضاً ثلاث مسائل:

الأُولى: اتّفق الأكثر على وقوع المجاز في اللغة، خلافاً لأبي إسحاق الإسفراييني[١].

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٠.

لنا: تسمية الرجل الشجاع بالأسد، والبليد بالحمار، وقولهم: «ظهر الطريق»، و «فلان على جناح السفر»، و «شابت لمّة الليل»، و «قامت الحرب على ساق»، و «كبد السماء»، وغيرَ ذلك ممّا هو كثير جدّاً حتّى لا يكاد يخلو من المجاز شعر أو رسالة.

قال ابن جنّي: أكثر اللغات مجازات[1]. وهذه الكلمات حقائق في غير هذه المعاني، فلو كانت حقيقةً في هذه أيضاً لزم الاشتراك، وهو باطل، وإلّا لما سبق لهم أحد هذه المعاني عند إطلاق لفظه مجرّداً عن قرينة، ولأنّ المجاز أولى من الاشتراك.

احتجّ [الإسفراييني] بأنّ المجاز مخلّ بالفهم؛ لتردّد السامع على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمجازي، وهو منافٍ للغرض من وضع اللفظ ومن إطلاقه، ولأنّ اللفظ إمّا أن يفيد المعنى المجازي مع القرينة أو بدونها، أو لا يفيد شيئاً. والأوّل يستلزم كونه حقيقةً فيه؛ لعدم احتمال غيره، وكذا الثاني؛ لأنّه من خواصّ الحقيقة، ويلزم من الثالث كون اللفظ خالياً من الحقيقة والمجاز.

والجواب: الإخلال بالفهم إنّما يكون مع تجرّده عن القرينة ويكون الغرض المجاز إمّا على تقدير القرينة، أو أنّ الغرض المعنى الحقيقي فلا. ونختار في الثاني أنّه يفيد المجاز مع القرينة، وهذا هو معنى المجاز كما تقدّم، فكيف يكون حقيقةً؟!

الثانية: وقع المجاز في القرآن، خلافاً للظاهريّة[2].

لنا: الآيات المذكورة، وقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[3]، ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[4]، ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[5]، ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾[6]، ﴿ٱلْحَجُّ

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٢٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٨١.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٦٦.

٣ و ٤. البقرة (٢): ١١٥، ٢٥.

٥. مريم (١٩): ٤.

٦. الإسراء (١٧): ٢٤.

﴿أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ﴾[١]، ﴿فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾[٢]، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ﴾[٣]، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[٤]، ولا يمكن حملها على حقائقها فتعيّن مجازاتها.

احتجّوا بأنّه لو كان في كلامه تعالى مجاز اشتقّ له منه اسم الفاعل، وهو متجوّز، فسمّي الله تعالى متجوّزاً؛ لما بيّنا في الاشتقاق فيما تقدّم.

والجواب: قد بيّنّا أنّ قيام المعنى بالذات لا يوجب الاشتقاق، كأنواع الروائح.

سلّمنا، لكنّ أسماء الله تعالى توقيفيّة، فمهما لم يأذن الشرع في إطلاق اسم عليه يمتنع إطلاقه، وإن جاز بحسب اللغة كالفاضل والسخي، ولم يأذن الشرع في ذلك.

قال ابن داود في التهذيب:

كلّ لفظة يظنّ أنّها مجاز فهي حقيقة؛ لأنّ المقتضي للحقيقة الاستعمال، وهو حاصل فيما يزعمونه مجاز، والكثرة في الاستعمال لا أثر لها في ذلك، وإلّا لم يتمسّك في اللغة بخبر الواحد. وقال: القرية عند بعضهم اسم للجماعة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَـٰهُمْ﴾[٥] ولم يقل «أهلكناها»[٦].

وجوابه: أنّ من الألفاظ ما نصّ أهل اللسان على التجوّز فيه، والاستعمال أعمّ من الدلالة على الحقيقة والمجاز أيضاً، وكذا في الآية.

الثالثة: اللفظ المعرّب ـ ونعني به ما لم يكن من موضوعات اللغة العربيّة ثمّ استعمله العرب ـ موجود في القرآن، وهو منقول عن ابن عبّاس[٧] وعكرمة[٨]، وعن

---

١. البقرة (٢): ١٩٧.
٢. البقرة (٢): ١٩٤.
٣. الشورى (٤٢): ٤٠.
٤. البقرة (٢): ١٥.
٥. الكهف (١٨): ٥٩.
٦. لم نعثر على كتابه.
٧ و ٨. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٥٩.

آخرين خلافه[١].

لنا أنّ «المشكاة» هنديّة، و «سجّيل» لفظة فارسيّة، و «القسطاس» روميّة، وهي في القرآن العزيز، ولاشتماله على «إبراهيم» و «إسماعيل» و «إسحاق» و «يعقوب» وهي عجميّة؛ لاتّفاق النحاة على عدم صرفها للعَلَميّة والعجميّة.

وأُجيب: بإمكان اشتراك اللغات فيها كما تقدّم في «التنّور» و «الصابون»، وعورض بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾[٢]، فنفى كونه أعجميّاً، وقطع اعتراضهم بقوله لهم: إنّه متنوّع بين أعجمي وعربي، ولو كان أعجميّاً لما انتفى اعتراضهم المذكور، وبقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾[٣].

وأجاب المثبتون عن النقض: بأنّ الأصل عدم اشتراك اللغات، والظاهر أنّه لا اتّفاق فيها أيضاً؛ لبعده، ولأنّه قد نقل عن جماعة من اللغويّين أنّها معرّبة[٤].

وعن المعارضة: المراد بالأعجمي الباقي على أعجميّته الذي لا يفيد معناه، لا ما تداوله العرب، وعرفوا معناه؛ بدليل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥٓ﴾[٥]، أي ثبت بالقرينة حتّى يفهم؛ فإنّه لو أُريد ما يفهمونه لم يتوجّه قولهم المذكور، وقوله ﴿ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾[٦] معناه كتاب أعجمي، ونبيٌّ عربيّ، لا أنّ بعضه أعجمي وبعضه عربي، والآية الثانية تنافي وجود ما ليس بعربي رافع لاسم العربيّة عنه لا ما لا يرفع لندوره.

---

١. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٥٩.

٢. فصّلت (٤١): ٤٤.

٣. الشعراء (٢٦): ١٩٥.

٤. راجع العين، ج ٦، ص ٥٤، «سجل»؛ والصحاح، ج ٤، ص ٢٢٠٦، «مكن».

٥ و ٦. فصّلت (٤١): ٤٤.

[البحث التاسع في أنّ المجاز خلاف الأصل]

قال :

البحث التاسع في أنّه على خلاف الأصل ، وإلّا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ، ولأنّه مع تجرّده لو حمل على مجازه لكان حقيقةً فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقةً في المجموع ، فتعيّن حمله على الحقيقة ، وإلّا لزم إهماله ولتوقّفه على وضع سابق ونقل وعلاقة ، والتوقّف على الأوّل أولى .

والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح ، ويمكن كون اللفظ حقيقةً ومجازاً بالنسبة إلى معنيين ، أو إلى معنى واحد باعتبار وضعين ، ويمتنع باعتبار وضع واحد ، وقد تنقلب الحقيقة مجازاً عرفيّاً ؛ لقلّة استعمالها ، والمجاز حقيقة عرفيّة ؛ لكثرته . [تهذيب الوصول، ص ٨٠ ـ ٨١]

أقول : هنا مسائل أربع :

الأولى : المجاز خلاف الأصل ، وإلّا لما حصل التفاهم عند التخاطب ؛ لأنّ المجاز ليس راجحاً على الحقيقة قطعاً ، فلو لم يكن على خلاف الأصل ـ أي مرجوحاً ـ كان مساوياً للحقيقة ، وحينئذٍ يتحقّق تردّد السامع بين المعنيين ، فلا يفهم أحدهما إلّا بعد البحث ، والتالي باطل بالوجدان ، ولأنّ اللفظ مع تجرّده عن القرينة إمّا أن يحمل على الحقيقة ، وهو المطلوب ، أو على المجاز ، أو لا على أحدهما ، والأوّل باطل ؛ لأنّ شرطه القرينة ، وهي منتفية ، ولأنّه لو أمر الواضع بحمل اللفظ عند تجرّده على المجاز لكان حقيقةً ؛ إذ هو معناها ، والثاني باطل أيضاً ؛ لأنّ الواضع لو أمر بحمله عليهما كان حقيقةً فيهما ، ولو قال : احملوه على هذا أو ذاك كان مشتركاً ، والثالث يلزم منه أن يكون مهملاً ، فتعيّن الحمل على الحقيقة ، ولأنّ المجاز لمّا كان استعمال اللفظ في غير موضوعه الأصلي لعلاقة بينهما توقّف على الوضع ؛ للأصل والنقل عنه والعلاقة ، والحقيقة تتوقّف على مجرّد الوضع ، أو عليه وعلى الاستعمال فهي أرجح .

ثمّ قولنا : «المجاز على خلاف الأصل» يفهم منه معنيان :

أحدهما : أنّ اللفظ إذا أُطلق بلا قرينة كان اعتقاد السامع الحقيقة منه أولى من اعتقاد المجاز.

والثاني : أنّا إذا رأينا لفظاً معيّناً مستعملاً في معنى معيّن كان اعتقادنا أنّ ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى أرجح من اعتقاد مجازيّته، وفرق بينهما ظاهر، فإنّ في الأوّل يعلم المعنى الموضوع له اللفظ، والاحتمال يتعلّق بأنّه هل المراد من ذلك اللفظ ذلك أو ما يناسبه، وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم، والاحتمال في كونه موضوعاً له أو لما يناسبه، والدليلان الأوّلان يدلّان على الأوّل، والثالث على المعنى الثاني.

الثانية : إذا دار لفظ بين حقيقة مرجوحة لقلّة استعمالها لكن لم يبلغ هجرها، وبين مجاز راجح لكثرة استعماله لكن لم يبلغ اشتهاره إلى حدّ الحقيقة، رجّح أبو حنيفة الحقيقة ؛ لثبوت الأولويّة قبل اشتهار المجاز، فكذا بعده للاستصحاب[١].

ورجّح أبو يوسف المجاز لطريان رجحانه[٢].

وقيل بالتعارض ؛ لأنّ كلّ واحد راجح من وجه مرجوح من آخر، فيتحقّق التعادل[٣].

وهو مختار المصنّف، وإنّما ذكر هذه عقيب تلك ؛ لاشتمالها على أنّ المجاز على خلاف الأصل ؛ إذ لو كان مساوياً للأصل كان أولى قطعاً ؛ لأنّه مع عدم رجحانه مساوٍ، فمع الرجحان يكون أرجح ضرورةً.

الثالثة : يمكن اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى معنيين، كالأسد بالنسبة إلى السبع والرجل الشجاع، وأمّا بالنسبة إلى معنى واحد فإن تعدّد الوضع جاز، كالصلاة بالنسبة إلى الدعاء ؛ فإنّه حقيقة بالوضع اللغوي، ومجاز بالوضع الشرعي،

---

١ و ٢. حكى القولين الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٤٢ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٣. حكاه أيضاً الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٤٢ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٢٨٥.

وبالعكس إذا نسب إلى الصلاة الشرعيّة، وإن اتّحد الوضع امتنع؛ لأنّ كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب وضعه له في ذلك الوضع، وكونه مجازاً فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع، وهما متنافيان.

الرابعة: قد يتعاكس الحقيقة والمجاز بأن ينقلب أحدهما إلى الآخر، بأن يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يحتاج في دلالته عليه إلى قرينة، ويكثر استعماله في معناه المجازي ويشتهر، بحيث يتبادر إلى الذهن فهمه عند إطلاقه مجرّداً عن القرائن، فتنقلب الحقيقة اللغويّة مجازاً عرفيّاً، والمجاز اللغوي حقيقة عرفيّة، وهذه مغايرة للثالثة؛ لأنّه هناك لم تهجر الحقيقة، ولا اشتهر المجاز هذا الاشتهار.



[الفصل الثامن في تعارض الأحوال]

قال :

الفصل الثامن في تعارض الأحوال ، وهي من عشرة أوجه ـ واقعة بين خمسة ، فإنّ مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقةً واحدةً ، ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك الحقيقة ، ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كلّ تلك الحقيقة ، ويحصل كمال المقصود ـ :

الأوّل : إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى ؛ لكثرته ، ولحصول الفائدة ، أمّا مع القرينة فالمجاز ، وأمّا بدونها فالحقيقة .

واعترض بأولويّة المشترك لعدم الخطإ ؛ فإنّ القرينة إن وجدت حمله السامع على ما دلّت عليه ، وإلّا توقّف ، وفي المجاز إذا انتفت يحمله السامع على الحقيقة ، ويريد المجاز فيقع في الخطإ ، ولتوقّف المجاز على الوضع ، والنقل والعلاقة والمشترك على الأوّل خاصّةً ، ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ، ولكثرة التجوّز بكثرة الحقائق .

والجواب : أنّ المجاز أكثر .

الثاني : النقل أولى من الاشتراك ؛ لتعدّد الحقيقة في المشترك دونه ، فيختلّ الفهم .

الثالث : الإضمار أولى من الاشتراك ؛ لاختصاص الإجمال في بعض الصور في الإضمار ، وعموميّته في الاشتراك .

الرابع : التخصيص خير من الاشتراك ؛ لأنّه خير من المجاز على ما يأتي ، والمجاز خير من الاشتراك .

الخامس : المجاز أولى من النقل ؛ لتوقّف النقل على اتّفاق أهل اللسان بخلاف المجاز .

السادس: الإضمار أولى من النقل؛ لما قلناه في المجاز.

السابع: التخصيص أولى من النقل؛ لأنّه أجود من المجاز على ما يأتي، والمجاز أولى من النقل.

الثامن: المجاز والإضمار متساويان؛ لاحتياج كلّ منهما إلى قرينة صارفة له عن الظاهر.

التاسع: التخصيص أولى من المجاز؛ لأنّه إذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره، بخلاف المجاز.

العاشر: التخصيص أولى من الإضمار؛ لأنّه خير من المجاز المساوي للإضمار.

[تهذيب الوصول، ص ٨١ ـ ٨٢]

أقول: قد سلف أنّ اللفظ عند إطلاقه يحمل على الحقيقة، وهي قد تتّحد ظاهراً. ويتعذّر حمل اللفظ عليها؛ لوجود قرينة دالّة على عدم إرادتها من ذلك اللفظ. وحينئذٍ يتعطّل اللفظ ما لم يقترن بأحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للأصل[1]، وهي ما ذكره. فيجب على الأُصولي البحث عن أولويّة أحدها ليحمل اللفظ عليه، ثمّ قد يقترن باللفظ ما يرفع واحداً منها، فيبحث عن أولويّة الباقي، وهكذا إلى أن يبقى اثنان فيبحث عن أولويّة أحدهما، والمقتضي لاختلال فهم المعنى من اللفظ إنّما هو احتمال أحد هذه الخمسة؛ لأنّه على تقدير احتماله احتمالاً متساوياً لانتفى المعنى المقصود من اللفظ معيّناً للفهم، وإذا انتفى احتمال كلّ واحد منها لم يختلّ الفهم؛ لأنّه إذا انتفى عن اللفظ الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة. فإذا انتفى عنه احتمال المجاز والإضمار كان المراد تلك الحقيقة، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كلّ تلك الحقيقة، فيحصل حينئذٍ كمال المقصود من إطلاق اللفظ ـ وهو فهم معناه بتمامه ـ ولا يبقى خلل في الفهم أصلاً.

---

١. أي الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص.

والمعارضات عشر؛ لأنّ أحدها يعارض باقيها، فيكون أربع معارضات، ثمّ الثاني يعارض ثلاثة فيكون سبع، ثمّ الثالث يعارض اثنين فيكون تسع، ثمّ يعارض أحد الباقيين صاحبه فهي عشرة:

الأوّل: معارضة الاشتراك والمجاز، كلفظ «النكاح» يحتمل كونه مجازاً في الوطء، حقيقة في العقد، ويحتمل اشتراكه بينهما.

فعلى الأوّل تحرم معقودة الأب بمجرّد العقد من غير وطء، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾[1]؛ لوجوب حمل اللفظ على حقيقته عند التجرّد عن القرائن.

وعلى الثاني لا تحرم؛ لاحتمال أن يكون المراد من النكاح في الآية الوطء؛ لعدم تعيّن حمل المشترك على أحد معنييه عيناً عند تجرّده عن القرينة فالمجاز أولى. وقيل بالعكس[2].

لنا: كثرة المجاز؛ ويشهد به استقراء اللغات والعرف والشرع، والكثرة أمارة الرجحان، ولحصول الفائدة عند إطلاق اللفظ مع المجاز دائماً، أمّا مع القرينة الدالّة عليه فيفهم السامع معناه، وأمّا مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ، وليس كذلك الاشتراك، لتحقّق الإجمال فيه عند تجرّده عن القرينة الدالّة على أحد معانيه.

احتجّ الآخرون: بأنّ المجاز يوقع في الغلط؛ لأنّه مع تجرّده عن القرينة يحمل على الحقيقة، وربما أراد المتكلّم المجاز، والمشترك إن وجد قرينة تعيّن معنىً حمله عليه، وإن لم توجد توقّف، وفهم أنّ المقصود أحد المعنيين في الجملة، وهو أمر واقع فلا غلط في الفهم على الحالين، فكان الاشتراك أولى. ولأنّ المجاز يتوقّف على ثلاثة[3] ـ كما ذكر ـ والمشترك يتوقّف على الوضع لا غير فكان أولى. ولأنّ الاشتراك يوجب كثرة الفائدة بكثرة الاشتقاق فيه، باعتبار تعدّد حقائقه

١. النساء (٤): ٢٢.

٢. راجع المستصفى، ج ٢، ص ١٤٢.

٣. في «آ، ح»: أي الوضع والنقل والعلامة.

بخلاف المجاز. ولأنّ الاشتراك يوجب كثرة التجوّز؛ لأنّ كلّ معنى من معانيه يناسب معنى مغايراً لمناسب المعنى الآخر، وهو موجب لاتّساع العبارة، والتمكّن من فوائد المجاز البديع.

والجواب: كثرة المجاز أو غلبته على الاشتراك توجب ظنّ رجحانه على المشترك، ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان.

الثاني: النقل إذا عارض الاشتراك، كقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»[1]؛ فإنّه يدلّ على وجوب الطهارة فيه إن ثبت نقل لفظ «الصلاة» من معناها اللغوي إلى الشرعي بموجب حمل اللفظ المنقول على المنقول إليه، وهو مشروط بالطهارة قطعاً، ولا يدلّ على وجوبها على تقدير اشتراك اللفظ بين المعنى اللغوي والشرعي؛ إذ لا يتعيّن حمل الصلاة على الشرعي عيناً؛ لاحتمال إرادة المعنى اللغوي من غير رجحان لأحدهما، فالنقل أولى من الاشتراك.

وقال آخرون بالعكس، وهو مختار النهاية[2].

لنا: أنّ النقل متّحد الحقيقة دائماً، فقبل النقل في المنقول عنه خاصّةً، وبعده في المنقول إليه خاصّةً، فلا إجمال دائماً، والمشترك متعدّد الحقيقة في الوقت الواحد، وهو يوجب اختلال الفهم من المعنى المقصود من اللفظ، فكان النقل أولى.

وعورض بأنّ المشترك أكثر وجوداً في اللغات من النقل، والكثرة أمارة الرجحان؛ لأنّ مفاسد المشترك لو كانت أكثر لكان الواضع قد رجّح كثرة المفسدة على قلّتها وهو محال، ولو كانت متساويةً لزم الترجيح من غير مرجّح.

والجواب: بعد تسليم أكثريّة المشترك أنّ الرجحان إنّما يلزم الأكثريّة لو كان المشترك صادراً عن الواضع الواحد، أمّا على تقدير تعدّد واضعه ـ وهو الأغلب ـ فلا؛ لأنّ كون اللفظ مشتركاً على هذا التقدير ليس مقصوداً للواضعين بالذات بل بالعرض كما مرّ، وحينئذٍ لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها، ولا الترجيح من غير مرجّح.

---

١. سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٤؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٢٩، ح ٢٩١٩.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٠٠.

الثالث: الإضمار أولى من الاشتراك، كقوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة»[١]، فإنّ لفظة «في» يحتمل كونها للظرفيّة، فيجب الإضمار، فيصير تقديره: في خمسة من الإبل مقدار شاة، ويحتمل كونها مشتركة بين الظرفيّة والسببيّة؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الإضمار ظاهرة لا إجمال فيها، إلّا في صورة واحدة، وهي ما إذا كان هناك أُمور متعدّدة متساوية في احتمال الإضمار، وعدم قرينة تدلّ على تعيّن أحدها فهناك يتحقّق الإجمال، أمّا إذا اتّحد المضمر أو ترجّح بعض ما يصلح للإضمار على الباقي فلا إجمال؛ لوجوب العمل بالراجح، أمّا المشترك فإنّ الإجمال ثابت في كلّ صور وجوده منفكّاً عن القرينة المعيّنة للمراد منه، ولأنّ الإضمار من باب الإيجاز والاختصار، فهو من محاسن الكلام. قال ﷺ: «أُوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً»[٢]. وليس المشترك كذا فكان الإضمار أولى.

قيل:

الإضمار مُحوَج إلى ثلاث قرائن: ما يدلّ على أصل الإضمار، وما يدلّ على موضعه، وما يدلّ على تعيين المضمر.

والمشترك مُحوَج إلى واحدة، وهي القرينة الدالّة على المعنى المقصود من اللفظ، فكان أولى[٣].

وأُجيب: بأنّ الإضمار إنّما يُحوَج إلى القرائن الثلاثة في صورة واحدة كما بيّنّاه، والمشترك يحتاج في كلّ صور وجوده، فكان الأوّل أولى.

الرابع: إذا تعارض الاشتراك والتخصيص، كما لو قال: «النكاح حقيقة في العقد خاصّةً»، فمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾[٤] تحريم مَنْ عقد عليها الأب على الابن وإن كان العقد فاسداً، إلّا أنّ المنكوحة بالعقد الفاسد

---

١. مسند أحمد، ج ٢، ص ٨٣، ح ٤٦١٨؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٧٣، ح ١٧٩٨.
٢. المصنّف، عبد الرزّاق، ج ٦، ص ١١٣، ح ١٠١٦٣.
٣. حكاه الرازي بلفظ: «فإن قلت» في المحصول، ج ١، ص ٣٥٧؛ والعلّامة بلفظ «لا يقال» في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٠٧.
٤. النساء (٤): ٢٢.

خصّت عن قضيّة النصّ فتبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلةً تحت النصّ، فيقول الآخر بـ: «منع أنّ النكاح حقيقةٌ في العقد خاصّة، بل هو حقيقة أيضاً في الوطء» وحينئذٍ لا دلالة في الآية على تحريم مَنْ عقد عليها الأب على ابنه؛ لاحتمال أن يكون المراد من النكاح الوطء. فالتخصيص أولى؛ لأنّه خير من المجاز على ما يأتي، والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدّم، والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة.

الخامس: إذا عارض المجاز النقل، كلفظ «الصلاة»، فإنّه يحتمل نقله عن موضعه اللغوي إلى الشرعي، ويحتمل أن يكون إطلاق لفظ «الصلاة» على الشرعيّة مجازاً من باب تسمية الكلّ باسم جزئه. فالمجاز أولى؛ لتوقّف النقل على اتّفاق أهل اللسان عليه، وهو متعذّر أو متعسّر.

أمّا المجاز فإنّه يتوقّف على وجود العلاقة، وهو متيسّر، ولتوقّف النقل على نسخ الوضع الأوّل، والمجاز ليس كذلك فكان أولى.

السادس: معارضة النقل للإضمار، كما لو قال: لا يجوز بيع البرّ بالبرّ متفاضلاً؛ لأنّه ربا، فيكون حراماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1].

فيقول الآخر: الربا في اللغة: الزيادة[2]، ونقله إلى العقد المتضمّن لها خلاف الأصل، بل في الكلام إضمار لفظة «أخذ» أي حرّم أخذ الربا. فالإضمار أولى؛ لتوقّف النقل على اتّفاق أهل اللسان، بخلاف الإضمار. فإنّه يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه، ولتوقّف النقل على نسخ الوضع الأوّل وإحداث وضع ثانٍ، بخلاف الإضمار.

السابع: معارضة التخصيص للنقل، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[3]، فلو قال لفظ «البيع» موضوع لكلّ معاوضة ومبادلة تجري بين الناس، وخصّ الشارع ما ليس جامعاً للأركان والشرائط الشرعيّة.

---

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. المصباح المنير، ج ١، ص ٢١٧، «الربا».

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

وقال الآخر:

بل الشارع نقله عن موضوعه إلى المعاوضة الجامعة للشرائط. فكان التخصيص أولى من المجاز؛ لما يأتي، والمجاز أولى من النقل على ما تقدّم، والأولى من الأولى من شيء أولى من ذلك الشيء بالضرورة[١].

الثامن: معارضة المجاز للإضمار، كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٢]. فإنّه يحتمل إضمار لفظة «أهل» والتقدير «واسأل أهل القرية».

ويحتمل إطلاق لفظ «القرية» على أهلها مجازاً؛ تسميةً للمَحْوي باسم الحاوي، وكقوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة»[٣]. فيحتمل أن يكون صدق الصلاة هنا عليه بالمجاز؛ لاشتماله على الدعاء من باب تسمية الكلّ باسم الجزء.

ويحتمل أن يكون هناك إضمار، والتقدير «الطواف بالبيت مثل الصلاة»، فهما متساويان؛ لاحتياج كلّ منهما إلى قرينة صارفة له عن الظاهر.

ويشكل: بأنّه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج إلى القرينة الصارفة للفظ عن الظاهر عدم رجحان أحدهما على الآخر؛ فإنّ التخصيص مساوٍ لكلّ منهما في الاحتياج مع أنّه أرجح منهما.

والحقّ أنّ الإضمار أولى؛ لاحتياج المجاز إلى كلّ من الوضع السابق واللاحق والعلاقة، واستغناء الإضمار عن ذلك، وقيل في أولويّة المجاز: إنّ الحقيقة تُعين على فهم المجاز[٤].

وأُجيب بأنّها أيضاً تُعين على فهم الإضمار؛ فإنّ معنى الإضمار حذف شيء من الكلام يدلّ الباقي عليه[٥].

التاسع: معارضة التخصيص للمجاز، كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[٦]

---

١. حكاه العلّامة بلفظ «ويقول الآخر» في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٠٩.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

٣. سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٤؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٢٩، ح ٢٩١٩.

٤ و ٥. حكاه العلّامة بلفظ «لا يقال» في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٠٩.

٦. التوبة (٩): ٥.

فيقول: المراد الحقيقة، خصّ عنه أهل الذمّة. فيقول الآخر: بل المراد المشركين مَنْ عدا أهل الذمّة، فهو مجاز من باب تسمية الجزء باسم الكلّ. فالأوّل أولى؛ لحصول المقصود من التخصيص، وجدت قرينة، أو لا، أمّا معها فظاهر، وأمّا مع عدمها فإنّه يجري اللفظ على عمومه، فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز؛ فإنّه على تقدير عدم القرينة على إرادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودةً أصلاً، وتُرك المعنى المجازي مع كونه مقصوداً.

العاشر: معارضة التخصيص للإضمار، كقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»[1].

فيقول: إنّه يتناول بعمومه الفرض والنفل، وخصّ النفل بجواز عقد نيّته إلى الزوال، فيبقى حجّة في الفرض.

فيقول الآخر: بل يجوز التأخير في الفرض أيضاً إلى الزوال؛ لأنّ في الخبر إضماراً وتقديره: لا صيام كامل. فالأوّل أولى؛ لأنّ التخصيص أولى من المجاز المساوي للإضمار، والأولى من المساوي لشيء يكون أولى من ذلك الشيء.

وفيه ما تقدّم من منع مساواة المجاز للإضمار.

والمراد بالتخصيص في هذه المعارضات هو التخصيص في الأشخاص، أمّا التخصيص في الأزمان ـ وهو النسخ ـ فهو مرجوح بالنسبة إلى كلّ واحد من الاحتمالات الخمسة عند معارضته إيّاه.

واحتجّ الرازي على أنّ الاشتراك أولى من النسخ: بأنّ النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العامّ؛ بدليل جواز تخصيص العامّ بخبر الواحد والقياس، وعدم جواز النسخ بهما، والعلّة في ذلك أنّ الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل[2].

واعترضه المصنّف بأنّه إنّما يدلّ على كون التخصيص أولى من النسخ، وليس فيه دلالة على كون الاشتراك أولى من النسخ الذي هو المطلوب[3].

---

١. ورد بهذا المضمون أحاديث في السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١، ح ٧٩٠٧ ـ ٧٩١٢.

٢. المحصول، ج ١، ص ٣٦١.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

وربما قيل : إنّ الناسخ مبطل الحكم الثابت وهو خلاف الأصل، والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل يفيد به الإجمال، وليس الإجمال كالإبطال، ومثاله : ما لو قال النبيّ ﷺ : «صلّوا في كلّ يوم في الوقت الفلاني»، ثمّ بعد ذلك قال : «طوفوا في ذلك الوقت»، فيحتمل أن يكون لفظ «الطواف» موضوعاً للصلاة، كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك. ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه، فيلزم نسخ الأمر بالصلاة؛ لما بين الصلاة والطواف من المضادّة.



[الفصل التاسع في تفسير الحروف]

قال :

الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج إليها.

فمنها : الواو ومعناها الجمع المطلق من غير ترتيب ، خلافاً للفرّاء .

لنا : إجماع أهل اللغة ، قال أبو عليّ : اتّفق اللغويّون والنحويّون البصريّون والكوفيّون على أنّ الواو للجمع المطلق من غير ترتيب . ولوروده في مثل تقاتل زيد وعمرو ، ولصدق قام زيد وعمرو قبله أو بعده من غير تكرير ولا تناقض . ولقوله تعالى : ﴿ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ ﴾ ، وبالعكس ، ولسؤال الصحابة عن مبدإ السعي ، ولمساواة العطف في الأسماء المختلفة واو الجمع في المتّفقة .

احتجّوا بإنكاره عليه‌السلام على من قال : « ومن عصاهما » ، وبإنكار الصحابة على ابن عبّاس في أمرهم بالعمرة قبل الحجّ ، وقد قال تعالى : ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ ، ولعدم وقوع الثانية لمن قال : « أنتِ طالق وطالق » ، بخلاف طلقتين ، ولأنّ الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي « ثمّ » ومطلق الترتيب معنىً تشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه فله الواو إذ لا غيره ، وهو أولى من جعله لمطلق الجمع ؛ لاستلزام المركّب الجزء بخلاف العكس .

والجواب : الإنكار لترك الإفراد بالذكر ، فإنّه أبلغ في التعظيم .

وإنكارهم على ابن عبّاس معارض بأمر ابن عبّاس ، وأيضاً فإنّ أمر ابن عبّاس يدلّ على المطلوب بخلاف إنكارهم ؛ لاحتمال فهمهم الجمع المتناول ؛ لتقديم الحجّ ، ولتقديم العمرة ، وأمر ابن عبّاس بتقديم العمرة يرفع العموميّة المستفادة من مطلق الجمع الدالّة على التخيير ، وهو مطلوبنا ، والطلاق الثاني ليس تفسيراً للأوّل فقد طلّقت بالأوّل ؛ لتمامه ، ووضع اللفظ للأعمّ أولى ؛ لأنّ الحاجة إلى التعبير عنه أشدّ ؛

فإنّ الحاجة إلى الخاصّ تستلزم الحاجة إليه، وقد يحتاج إلى العامّ ويستغنى عن الخاصّ. [تهذيب الوصول، ص ٨٥]

أقول: لمّا اشتدّت حاجة الفقيه إلى معرفة معاني هذه الحروف؛ لاختلاف الأحكام باختلافها بحث عنها.

فمنها: الواو العاطفة، فالأكثر على أنّها للجمع المطلق، والفرّاء على أنّها للترتيب المطلق[١]، بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي، ونقل عن الشافعي أنّها للترتيب أيضاً[٢]، ونقله المجاشعي عن قطرب وعليّ بن عيسى الربعي، ولكن قال: إنّهما والشافعي يجوّزان كونها للترتيب[٣]؛ لقوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ ﴾[٤].

لنا: نقل أبي عليّ عن اللغويّين والنحويّين من أهل المصرين الإجماع على أنّها للجمع المطلق[٥]، ونصّ عليه سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه[٦]، وإجماعهم في ذلك حجّة، ولاستعمالها فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل «تقاتل زيد وعمرو»، و«تناظر خالد وبكر» والأصل في الاستعمال الحقيقة على ما مرّ، فلا يكون الواو حقيقةً في غير الترتيب، فلا يكون حقيقةً فيه، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل، وإذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق إجماعاً، ولأنّه لو كان للترتيب لكان قول القائل: «قام زيد وعمرو قبله» مناقضاً،

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٥٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣١٣؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٣٨.

٢. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٦١.

٣. لم نعثر عليه.

٤. آل عمران (٣): ١٨.

٥. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٦٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣١٣.

٦. لم نعثر عليه في كتابه. ولكن حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٦٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣١٣.

ولو قال «بعده» لكان تكريراً، وهو ظاهر، ولقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ ﴾[١]، وفي الأعراف عكسه[٢]، والقضيّة واحدة، فلو كانت للترتيب لزم كون المتقدّم متأخّراً.

ويشكل بجواز حصول الأمر بهذا القول قبل الدخول وبعده، وحينئذٍ لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدّم متأخّراً ولا عكسه، وقوله تعالى ﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴾[٣]، والنذر قبل العذاب؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[٤] ولما روي أنّ الصحابة سألوا رسول الله ﷺ عن البدأة بالصفا أو المروة، فقال: «ابدأوا بما بدأ الله تعالى به»[٥]، ولو دلّت الواو على الترتيب لما احتاجوا إلى السؤال؛ لأنّهم من أهل اللسان، ولأنّهم نزّلوا واو العطف في الأسماء المختلفة منزلة واو الجمع وألف التثنية ويائهما في المتّفقة، وليس شيء منها دالاً على الترتيب، فكان واو العطف المساوي لها كذلك.

احتجّ الفرّاء بأنّ النبيّ ﷺ قال للخطيب حيث قال: ومن عصاهما...: «بئس الخطيب أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله»[٦]، ولولا كونه للترتيب لم يكن بينهما فرق.

وبأنّ الصحابة أنكروا على ابن عبّاس أمرهم بتقديم العمرة على الحجّ، محتجّين بقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾[٧] وهو دليل على فهمهم الترتيب. ولأنّ الفقهاء اتّفقوا على أنّ من قال لزوجته غير المدخول بها: «أنتِ طالق وطالق»

---

١. البقرة (٢): ٥٨.

٢. إشارة إلى الآية ١٦١ من الأعراف (٧).

٣. القمر (٥٤): ١٨.

٤. الإسراء (١٧): ١٥.

٥. الكافي، ج ٤، ص ٢٤٩، باب حجّ النبيّ ﷺ، ح ٦.

٦. مسند أحمد، ج ٥، ص ٣١٤، ح ١٧٧٨٣؛ السنن الكبرى، ج ١، ص ١٣٩، ح ٤٠٢ مع تفاوت يسير في المصدرين.

٧. لم نعثر على هذه الرواية، ولكن نقلها الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٦٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣١٨، والآية في البقرة (٢): ١٩٦.

لم يقع إلّا واحدةً، ولو قال لها: «أنتِ طالق طلقتين» وقعتا معاً، ولولا أنّها للترتيب لم يكن بينهما فرق. وبأنّ أهل اللغة وضعوا لجزئيّات الترتيب المطلق ألفاظاً، فوضعوا الفاء للترتيب والتعقيب، و «ثمّ» للترتيب على التراخي، فوجب أن يضعوا لفظاً للترتيب المطلق؛ لأنّه معنى يشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه.

ولأنّ الاحتياج إليه أشدّ من الاحتياج إلى جزئيّاته وغير الواو من الألفاظ ليس موضوعاً له وفاقاً، فتعيّن الواو له، وهو المدّعى، فإن عورض بمطلق الجمع قلنا: إذا وقع التعارض وجب الترجيح، وهو معنا؛ لأنّه إذا كان للترتيب المطلق أمكن إطلاقه على مطلق الجمع؛ لكونه لازماً للترتيب، بل هو جزؤه، فجاز إطلاق لفظه عليه مجازاً، ولو كان موضوعاً للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازماً له، فلم يصحّ إطلاق اللفظ عليه.

ويشكل بما مرّ من صحّة إطلاق لفظ العامّ على الخاصّ، وكون موضوع اللفظ ملزوماً للمعنى المجازي غير شرط في التجوّز؛ إذ قد يطلق لفظ الضدّ على ضدّه مع تحقّق المعاندة بينهما التي هي أخصّ من المباينة التي هي أخصّ من عدم الملازمة، وأيضاً التعارض غير متحقّق؛ لإمكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك، ومرجوحيّة الاشتراك لا تمنع من ذلك كما تقدّم.

والجواب: الإنكار لترك إفراد الله تعالى بالذكر، فإنّه أبلغ في التعظيم، لا لأنّ الواو دالّ على الترتيب؛ فإنّ معصية الله تعالى لا ينفكّ عن معصية رسوله، فيستحيل فيهما الترتيب، ومن ثَمّ قال في المحصول: هذا بأن يدلّ على فساد قولكم أولى من ذلك؛ لوجود الواو منفكّاً عن الترتيب، وإنكارهم على ابن عبّاس معارض بأمر ابن عبّاس؛ فإنّه لو فهم كون الواو للترتيب لم يأمرهم بتقديم العمرة على الحجّ[1]، وهذا أرجح؛ لأنّ أمره إيّاهم بالتقديم دالّ على عدم فهمه الترتيب من الواو.

وأمّا إنكارهم عليه فلا يدلّ على فهمهم الترتيب؛ لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحجّ على العمرة، وعكسه الموجب للتخيير؛ ولمّا كان أمر

---

١. المحصول، ج ١، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

ابن عبّاس موجباً لتعيّن تقديم العمرة أنكروا عليه. على أنّ ابن عبّاس أعرف ممّن أنكر عليه ذلك بدلالات الألفاظ وأعلم بمواقعها؛ فإنّ رسول الله ﷺ قال في حقّه: «كنيف ملئ علماً»[1].

والطلاق المعطوف ليس تفسيراً للمعطوف عليه، بل كلام آخر وقع بعد تمام الأوّل فلم يقع؛ لعدم مصادفة الزوجيّة. أمّا «طلقتان» فإنّها تفسير لقوله «طالق»، فكانت كالجزء منه؛ إذ لا يتمّ الكلام إلّا بآخره، والجمع المطلق أولى؛ لأنّ الاحتياج إلى الخاصّ يستلزم الاحتياج إلى العامّ، وقد يحتاج إلى العامّ من لا يحتاج إلى الخاصّ.

ويشكل بأنّ رجحان وضع اللفظ للعامّ إنّما يلزم إذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاصّ باعتبار كونه ملزوماً له، أمّا على هذا التقدير ـ وهو الواقع ـ فلا.

وقوله في المتن «من غير ترتيب» ليس تقييداً بنفي الترتيب بل نفياً لتقييده بالترتيب.

قال:

ومنها: الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن، لإجماع أهل اللغة عليه. وقوله: ﴿ فَيُسْحِتَكُم ﴾ مجاز، فإنّ الوعيد من الله تعالى يشبه الوقوع؛ لامتناع الخلف فيه.

ومنها: «في» وهي للظرفيّة تحقيقاً، مثل: «زيد في الدار»، وتقديراً، مثل: ﴿ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾.

ومنها: «من» وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة.

ومنها: «إلى» وهي لانتهاء الغاية، ولا إجمال كما توهّم بعضهم بدخول الغاية تارةً، وخروجها أُخرى؛ لأنّها موضوعة للانتهاء، ثمّ الغاية قد تنفصل حسّاً، كالليل، فيجب خروجها، وقد لا يتميّز، كالمرفق.

ومنها: الباء وقيل: إنّها في غير المتعدّي للإلصاق، وفي المتعدّي للتبعيض.

---

١. لم نعثر عليه، ولكنّ هذا الكلام منقول عن عمر في حقّ ابن مسعود، راجع النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٤، ص ٢٠٥، «كنف».

وأنكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه كونها للتبعيض، والفرق بين «مسحت بالمنديل» و «مسحت المنديل» من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع الباء وممسوحاً مع عدمها، لا من حيث التبعيض.

ومنها: «إنّما»، وهي للحصر بالنقل عن أهل اللغة، ولأنّ «إنّ» للإثبات، و «ما» للنفي ولا يتواردان على محلّ واحد، ولا يمكن صرف النفي إلى المذكور والإثبات إلى غيره، فتعيّن العكس. [تهذيب الوصول، ص ٨٥ ـ ٨٦]

أقول: هذه بقيّة الحروف:

الأوّل: الفاء، وهي للتعقيب بحسب ما يمكن وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه؛ لإجماع أهل اللغة، وهو حجّة هنا.

قال المخالف: قال الله تعالى: ﴿ لَا تَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم ﴾[1]، والإسحات يوم القيامة، فلا تكون للتعقيب، وإلّا لزم الاشتراك؛ لما ثبت من أنّ الاستعمال يدلّ على الحقيقة.

والجواب: لا نسلّم أنّ الاستعمال حقيقة بل مجاز؛ لإجماع الأدباء على أنّها للتعقيب فتكون حقيقةً فيه، فلو كانت حقيقةً في غيره لزم الاشتراك، والمجاز خير منه، فيجب المصير إليه.

ووجه المناسبة أنّ وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه، ويجب وقوعه من حيث إخباره تعالى فأشبه الواقع.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً ﴾ الآية[2]، فقد أتى الله تعالى في هذه المراتب تارةً بالفاء وتارةً بـ«ثمّ» وما بينهما متساوٍ مقداره.

الثاني: «في» للظرفيّة تحقيقاً، كقوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ ﴾[3]، وتقديراً

---

١. طه (٢٠): ٦١.

٢. المؤمنون (٢٣): ١٢ـ١٣.

٣. الأحزاب (٣٣): ٣٣.

كـ ﴿ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾[١]؛ لتمكّن المصلوب كتمكّن المستقرّ في الدار، والظرفيّة الحقيقيّة أن يكون المظروف متحيّزاً، والظرف حيّزاً، ويكون له احتواء كـ«المال في الكيس». والتقديريّة فيما فقد أحدها، ففقد الأوّل «في صدره لعلم جمّ». وفقد الثاني «فلان في ضميري»، وفقد الثالث ﴿ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ﴾، والظرف حقيقي، وهو ما لا يزيد على مظروفه، كـ«الماء في الكوز حال امتلائه»، وغير حقيقي، وهو ما يزيد على المظروف، كـ«زيد في الدار وفي البلد» وأيضاً إمّا طبيعي كـ«الهرّة في إهابها» أو غيره، كـ«الرجل في ثوبه».

لنا: إجماع الأُدباء.

قال بعض الفقهاء: هي للسببيّة؛ لقوله عليه السلام «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»[٢] وردّه الرازي بأنّ أحداً من أهل اللغة لم يذكر ذلك ومرجع هذه المباحث إليهم[٣].

ويشكل بأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على العدم المطلق.

الثالث: «من»، وهي مقولة بالاشتراك اللفظي على ابتداء الغاية، كقوله تعالى ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ ﴾[٤]، و«زيد أفضل من عمرو» أي ساواه في الفضل، ثمّ ابتدأ فضلاً آخر.

والتبعيض، كـ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾[٥].

وللتبيين، كـ«صحاف من ذهب».

وزائدة ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ﴾[٦]، و﴿مِنْ أَنصَارٍ﴾[٧]. وقيل: إنّها هنا لعموم النفي.

---

١. طه (٢٠): ٧١.

٢. حكاه عن بعض الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٧٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٢٤. وللرواية راجع سنن النسائي، ج ٨، ص ٦١، ح ٤٨٦٥ـ٤٨٦٦؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ١٥، ح ١٤٨٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٨، ص ١٧٤، ح ١٦٣٣٧ مع تفاوت يسير في المصدرين الأوّلين.

٣. المحصول، ج ١، ص ٣٧٧.

٤. مريم (١٩): ١١.

٥. التوبة (٩): ١٠٣.

٦. غافر (٤٠): ١٨.

٧. المائدة (٥): ٧٢.

وتكون بمعنى «على»، كقوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾[١] أي على القوم.

قال الرازي: هي موضوعة للتمييز خاصّة[٢]؛ لأنّها قدر مشترك بين الأقسام فتوضع له، وإلّا لزم الاشتراك أو المجاز، فميّز مبدأ الخروج من غيره، والمأخوذ وجنس الصحاف ومَنْ نفي عنه كونه حميماً ناصراً.

وأجاب في النهاية بـ:

أنّه لا يلزم من اشتراكها في أمرٍ كلّيٍّ وضعه للمشترك ،ولو سلّم لا يلزم أن لا يكون موضوعاً للجزئيّات بالاشتراك، وإلّا لزم نفي الاشتراك بين الكلّ وجزئه، والمرجع في ذلك إلى أهل اللغة[٣].

الرابع: «إلى»، وهي لانتهاء الغاية، كقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[٤]، بيّن انتهاء الغاية المغسول لا الغسل. وقيل: إنّها هنا بمعنى «مع»[٥]؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[٦]، و ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٧]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[٨].

وقيل: مجملة؛ لاستعمالها فيهما[٩]، فإنّ الغاية داخلة في الآية الأُولى، خارجة في الثانية.

وردّ بأنّ مطلق الاستعمال لا يدلّ على الإجمال وهو موضوعة للانتهاء، ودخول «المرافق» في الغسل ليس من حيث إنّها غاية؛ فإنّه من هذه الحيثيّة يجب

---

١. الأنبياء (٢١): ٧٧.
٢. المحصول، ج ١، ص ٣٧٧.
٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٢٥.
٤. المائدة (٥): ٦.
٥. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٥٥.
٦. النساء (٤): ٢.
٧. آل عمران (٣): ٥٢؛ الصفّ (٦١): ١٤.
٨. البقرة (٢): ١٨٧.
٩. حكاه أبو الحسين البصري عن عبد الله في المعتمد، ج ١، ص ٣٢.

خروجها؛ لأنّ غاية الشيء نهايته وآخره، بل باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس، وعدم أولويّة إخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره، وأمّا عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل، فيجب خروجها.

وردّه الرازي أيضاً:

بأنّ الإجمال إنّما يتحقّق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه بالاشتراك، وهو محال على ما تقدّم من امتناع كون اللفظ مركّباً من وجود الشيء وعدمه[١].

ويشكل بمنع المقدّمتين؛ فإنّ الإجمال قد يتحقّق بدون الاشتراك على ما يأتي، وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه، ممنوع. وقد تقدّم.

الخامس: الباء، وهي موضوعة للإلصاق، مثل: «مررت بزيد»، و «كتبت بالقلم».

وقال الرازي:

إن دخلت على فعل غير متعدّ بنفسه فهي للإلصاق كالمثالين، وإن كانت على متعدّ بنفسه، كقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[٢]، فهي للتبعيض. أمّا الأوّل؛ فللإجماع، وأمّا الثاني؛ فللفرق بين «مسحت يدي بالمنديل»، و «بالحائط»، وبين قوله: «مسحت المنديل والحائط»، وهو إفادة التبعيض في الأوّل، والشمول في الثاني[٣].

وردّه المصنّف بإنكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعاً، مع تقدّمه في هذا الفنّ ومعرفته لغة العرب.

وقال ابن جنّي: كون الباء للتبعيض شيء لا يعرفه أهل اللغة[٤].

وأُجيب بعدم سماع شهادة النفي[٥]. على أنّ ابن مالك قد أورد شواهد على

---

١. المحصول، ج ١، ص ٣٧٨.

٢. المائدة (٥): ٦.

٣. المحصول، ج ١، ص ٣٧٩.

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٨٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٢٧.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٢٧.

التجزئة، مثل قول الشاعر:

شرِبْنَ بماء البحر ثمّ ترفَّعتْ ....[١]

وقوله:

.... شرب النزيف ببرد ماء الحشرج[٢]

وعليه حمل قوله تعالى: ﴿ يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾[٣].

وأُجيب بأنّ المسح المقرون بالباء يجعل المنديل والحائط آلةً في المسح، والعاري عنها يجعلهما ممسوحين لا ما ذكره؛ فإنّ الأوّل غير المتنازع والثاني ممنوع، وأيضاً الفعل مع المفعول الأوّل، وهو «يدي» لا يتعدّى بنفسه إلى المنديل، فهو غير المتنازع، ولو حذفت لفظة «يدي» وجعل المنديل ممسوحاً منعنا الفرق.

وقد ترد الباء بمعنى «على»، كقوله: ﴿ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ ﴾[٤]، وبمعنى «في»: ﴿ وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ ﴾[٥] وقيل: هنا للسببيّة[٦].

السادس: «إنّما»، وهي للحصر؛ للنقل عن أهل اللغة. ذكره الفارسي وزعم أنّهم أجمعوا عليه، وصوّبهم في ذلك[٧]، ونقله، وقوله حجّة، واستعمال العرف، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنّما العزّة للكاثر[٨]

وقال الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي[٩]

ولا يحصل الغرض إلّا بالحصر؛ لأنّ قصده الحصر، ولا يحصل إلّا بتقدير

---

١ و ٢. حكاه عنه السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٥٦ و ٣٥٧.
٣. الإنسان (٧٦): ٦.
٤. آل عمران (٣): ٧٥.
٥. مريم (١٩): ٤.
٦. الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ٣٥٥.
٧. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ١، ص ٣٨١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٢٧.
٨. ديوان الأعشى الكبير، ص ٩٣.
٩. ديوان الفرزدق، ج ٢، ص ٢٠٧، وفيه: «أنا الضامن الراعي عليهم وإنّما ...».

حصول المدافعة منه، ومن مثله لا من غيرهما، كذا ذكره الرازي[١].

وقال الفارسي:

> لولا الحصر لغلط الشاعر؛ لوجوب إجراء الكلام على ظاهره، فيكون التقدير «ندافع أنا» ولا يقال: «بل أُدافع أنا». فأمّا إذا كان للحصر استقام الكلام؛ إذ يصير التقدير «ما يدافع إلّا أنا»، والمأخذ الأوّل معنوي، والثاني لفظي.
>
> ولأنّ «إنّ» للإثبات و «ما» للنفي، فعند التركيب يجب بقاؤهما على حالهما؛ لأصالة البقاء، ولو تواردا على محلّ واحد تناقض، والإجماع وقع على عدم ورود الإثبات على غير المذكور، والنفي على المذكور، فتعيّن العكس، وهو معنى الحصر[٢].

قيل: «ما» النافية لها صدر الكلام فيمتنع دخول «إنّ» قبلها.

وقال الربعي: إنّ «ما» مؤكّدة، فيضاعف المؤكّد فضُمّنت معنى القصر؛ إذ معنى القصر تأكيد على تأكيد[٣].

وقالوا: قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ ﴾ الآية[٤]، وليس الإيمان منحصراً في الموصوفين بهذه الصفة، وإلّا لم يكن غيرهم مؤمن.

وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ ﴾ الآية[٥]، وليست إرادته منحصرة في ذلك.

وقال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴾[٦]، وليس إنذاره منحصراً في مَنْ يخشى الساعة، فيوضع لغير الحصر فلا يوضع له، وإلّا لزم الاشتراك أو المجاز.

قلنا: المراد بـ«المؤمن» الكامل، ومن الآية الثانية ـ والله أعلم ـ إنّما يريد الله بخلق العلوم، والألطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم أهل البيت إذهاب

---

١. المحصول، ج ١، ص ٣٨٣.

٢. لم نعثر عليه.

٣. حكاه عنه السبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٥٨.

٤. الأنفال (٨): ٢.

٥. الأحزاب (٣٣): ٣٣.

٦. النازعات (٧٩): ٤٥.

الرجس عنكم ويطهّركم، والمراد بـ«الإنذار» النافع المؤثّر، لا مطلق الإنذار.

سلّمنا لكنّ الاستعمال يوجد مع المجاز، وهنا لا يمكن كونه حقيقةً؛ لما بيّنّا من اتّفاق أهل اللغة على أنّها للحصر. فلو كانت لغيره لزم الاشتراك، فتعيّن أن يكون مجازاً، والحصر تارةً بثبوت الوصف للمذكور، ونفيه عن غيره، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾[1] الآية؛ فإنّه يفيد ثبوت الولاية لهم، ونفيها عن غيرهم، وتارةً يكون بثبوت الوصف للمذكور، ونفي غيره عنه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[2]؛ فإنّه يفيد إثبات هذا الوصف ـ أعني البشريّة والمماثلة والوحي ـ له عليه السلام، ونفي غيره من الصفات المتوهّمة عنه عليه السلام، ككونه ملكاً أو غيره.



١. المائدة (٥): ٥٥.

٢. الكهف (١٨): ١١٠.

[الفصل العاشر في الخطاب]

قال :

الفصل العاشر في الخطاب ، وفيه مباحث :

الأوّل : الخطاب هو الكلام المقصود به الإفهام ، فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل ؛ لاشتماله على النقض ، واحتجاج الحشويّة بالحروف المقطّعة ، وبقوله تعالى ﴿ كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾ ، ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ ، ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ؛ لامتناع العطف ؛ لاستحالة عود ضمير « يقولون » إلى المعطوف عليه باطل ؛ لأنّ الحروف قيل : إنّها أسماء السور ، والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية ، والتوكيد مفهوم ، والعطف لا يقتضي عود الضمير إلى المعطوف عليه .

[تهذيب الوصول، ص ٨٧]

أقول : قد عرّف في صدر الكتاب أنّ الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الإفهام، وعرّفه هنا بأنّه «الكلام المقصود به الإفهام» فالكلام كالجنس، وبه تخرج الإشارات والحركات والرقوم، والمقصود به الإفهام يخرج كلام الساهي والغافل، فهو كلام ليس بخطاب، والمراد ما يُقصد به الإفهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه، وإلّا لانتقض بكلام الساهي، وحذف لفظ «المفيد» لدلالة الكلام عليه، فإنّه يشترط فيه الإفادة، بخلاف اللفظ «الصادق» على المهمل، فالتعريف به يُحوَج إلى المفيد.

وزاد بعضهم على ما قال المصنّف : «لمن هو متهيّئ لفهمه»، ليخرج به الكلام المتوجّه إلى الساهي والنائم[1].

---

١ . الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٨٥.

ويشكل بتسمية خطاب النائم الساهي خطاباً؛ لأنّه يوصف بكونه خطاباً قبيحاً.

وقيل: الخطاب هو الكلام الذي يفهم السامع منه شيئاً. ونقض بما لم يقصد به الإفهام[١].

وقال المرتضى:

الخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، ويفتقر الخطاب في كونه خطاباً إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو خطاب له؛ لمشاركة الخطاب ما ليس بخطاب في جميع صفاته، وهي وجود وحدوث وصيغة وترتيب، فلا بدّ من زائد يحصل به مسمّى الخطاب وهو قصد المخاطب ولهذا يسمع الخطاب جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض للقصد، ويصحّ تكلّم النائم لا خطاب النائم لفقد القصد في حقّه[٢].

ثمّ إنّه قسّم الخطاب إلى مهمل ومستعمل.

فالمرتضى على هذا لم يشترط في الخطاب كونه مفيداً، ولا كون المخاطب بحيث يفهم أو متهيّئاً للفهم.

قيل: وهذا أجود؛ ولهذا ذمّ العقلاء مَن خاطب بما لا يفيد، ومخاطب الجماد والنائم، ونحوه خطاباً.

واعلم أنّ الغرض بهذا الفصل معرفة كيفيّة الاستدلال بالخطاب على الأحكام فيه؛ لأنّ التصديق بأنّ الخطاب الشرعي دالّ على الحكم مسبوق بتصوّر ذلك الخطاب، وعرّف مطلق الخطاب؛ ليفيد عند إضافته إلى الشارع معرفة خطابه مع إفادته معرفة الخطاب المطلق، ودلالة الخطاب على الحكم الشرعي تتوقّف على استحالة الخطاب بما لا يعني به شيئاً مهملاً، أو موضوعاً لمعنى لا يراد منه ولا غيره، واستحالة خطابه بما يريد منه بخلاف ظاهره؛ لأنّه لو جوّز هذان لم يبقَ لنا وسيلة إلى معرفة شيء من معاني الألفاظ الشرعيّة؛ لجواز أن لا يعني بها شيئاً أو يعني بها خلاف مدلولاتها، فبدأ بهما لهذا.

---

١. حكاه الآمدي عن قائلٍ في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٨٥.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨ مع تفاوتٍ يسير.

والمراد بـ«المهمل» ما لا يفيد شيئاً بحسب شخصه، سواء كان مهملاً أو مستعملاً، لكنّه ليس في ذكره بحسب شخصه فائدة يفهم معناه بدونه.

واتّفق المعتزلة والأشاعرة على استحالة خطابه تعالى به خلافاً للحشويّة أعني أصحاب الحديث.

لنا: أنّه نقص بالضرورة محال بالإجماع.

قالوا: ورد في القرآن ما لا معنى له، كـ﴿ يسٓ ﴾[1] و﴿ حمٓ ﴾[2] و﴿ كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[3] و﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾[4]، ولوجوب الوقف على الله تعالى في قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[5]؛ إذ لو كان واو ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ ﴾ واو عطف مع أنّ قوله تعالى: ﴿ يَقُولُونَ ﴾ حال أي قائلين آمنّا، فيعود إلى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله، فيكون الله قائلاً آمنّا، وهو محال، ولأنّ كونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء، وإضمار حرفه، وهو خلاف الأصل بتقدير «وإلّا الراسخون» وإذا وجب الوقف اختصّ علم المتشابهات بالله تعالى.

ويشكل: بأنّه لا يلزم من عدم علمنا بالتأويل عدم فهمنا له؛ لجواز حصول الظنّ بالمراد من اللفظ، وهو كافٍ في صدق الفهم، وإن كان عند كثير أنّ الدليل اللفظي لا يفيد العلم، ولا يعلم مراد المتكلّم المجرّد عن القرائن إلّا هو.

والجواب: هي أسماء السور، وقد ذكر المفسّرون لها معانياً، وكانت العرب يستقبحون ذلك التخيّل ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح، فهو ليس ما لا يفهم مطلقاً، و﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾[6] تفيد التأكيد، وهو معنى مقصود زائد على معنى المؤكّد، والواو للعطف ولا يجب عود الضمير إلى الجميع وإن كان حالاً؛ لجواز اختصاصها بالمعطوف، ويجب ذلك لثبوت القرينة، وهي الدليل الدالّ على

---

١. يس (٣٦): ١.
٢. غافر (٤٠): ١.
٣. الصافّات (٣٧): ٦٥.
٤. البقرة (٢): ١٩٦.
٥. آل عمران (٣): ٧.
٦. البقرة (٢): ١٩٦.

استحالة عوده إلى الجميع، وقد جاءت الحال مختصّة بالمعطوف، كقوله تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾[1].

[البحث الثاني: يمتنع أن يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره]

قال:

البحث الثاني: يمتنع أن يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان، وإلّا لزم الإغراء بالجهل، ولأنّه بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل.

[تهذيب الوصول، ص ٨٧]

أقول: هذا الأمر الثاني ممّا يتوقّف عليه الاستدلال بالخطاب، وخالف فيه المرجئة.

لنا: أنّه ملزوم لإغرائه تعالى بالجهل؛ لأنّ إطلاق ذلك اللفظ يوجب اعتقاد سامعه موضوعه الظاهر بالوجدان، وليس ذلك المعنى مراداً فيكون اعتقاده جهلاً، والإغراء بالجهل قبيح منفيّ عن الله. وهذا اللزوم حصل من الخطاب باللفظ مع عدم إرادة ظاهره. والمصنّف جعله لازماً لإرادة خلاف ظاهره.

ويشكل بجواز إرادة ظاهره مع خلافه. فلا يتحقّق الإغراء بالجهل، ولأنّ اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة إلى غير ظاهره مع عدم القرينة مهمل؛ إذ لم يوضع له، وقد مرّ استحالة خطابه بالمهمل.

ويشكل: بأنّ ما مرّ هو المهمل مطلقاً. أي الذي لا يفيد شيئاً البتّة لكونه نقصاً. وهذا يفيد السامع ظاهره وإن لم يرده المتكلّم، ولا يلزم من إهماله بالقياس إلى معنى إهماله مطلقاً.

ويمكن الجواب: بأنّ المهمل مطلقاً هو تفسيرك لكلام المصنّف وليس مراداً له؛ إذ إطلاقه هناك المهمل وتفسيره هنا يدلّ على إرادته بذلك المطلق ما يدخل فيه هذا

---

١. الأنبياء (٢١): ٧٢.

المقيّد. أو نقول: دلالة اللفظ على المعنى مشروط بالقصد؛ لاستحالة الطبع، فإذا لم يقصد موضوعه لم يبقَ له دلالة عليه ولا على غيره؛ لعدم وضعه، ولقرب المهمل إلى المعنى المطلوب وبُعد المستعمل مخالف ذلك المعنى ولازمه، فهو أشدّ محالاً من المهمل مطلقاً.

[البحث الثالث: دلالة اللفظيّة هل ظنّيّة أو يقينيّة؟]

قال:

البحث الثالث: قيل: الدلائل اللفظيّة ظنّيّة؛ لتوقّفها على نقل اللغة، والنحو، والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص، والإضمار، والتقديم، والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي الذي لو رجّح النقل عليه لزم إبطال النقل؛ إذ بطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع. ولا شكّ أنّ هذه ظنّيّة، فالموقوف عليها ظنّي.

والحقّ خلاف هذا، فإنّ بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل، وعدم الأشياء التي ذكروها قد يعلم في محكمات القرآن فيثبت القطع.

[تهذيب الوصول، ص ٨٨]

أقول: زعم جماعة ـ منهم: الرازي في المحصول و المحصّل ـ إلى أنّه لا يوجد في الدلائل اللفظيّة ما يفيد اليقين؛ لتوقّفها على عشرة غير يقينيّة: نقل اللغة والنحو والصرف، والناقل غير معصوم، ولا عدد التواتر، فيجوز الكذب والتصحيف. وقد غلط بعضهم بعضاً، والمرجع في النحو والصرف إلى الأشعار، ومعرفة أنّها للعرب بخبر الواحد المرسل، وهو مردود عند الأكثر، ومع صحّته فيجوز غلط الشاعر ولحنه، وقد لحن كثير، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل؛ إذ على تقدير الوضع لآخر ابتداءً أو بعده لعلاقة ولا يغلب أو يغلب، لا وثوق بإرادة ذلك المعنى من اللفظ وعدمها ظنّي، وكذا عدم الإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير، وذكر في

مثاله ﴿ ٱسْجُدِي وَٱرْكَعِي ﴾[١] و ﴿ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ ﴾[٢] وهـو مـبنيّ عـلى أنّ الواو للترتيب فالأولى نحو «زار موسى عيسى»؛ فلأنّه لا يـعلم الفـاعل إلّا بـالتقديم، وعدم المعارض العقلي؛ لوجوب تأويل النقل، وعدم المعارض النـقلي الراجـح، وإلّا وجب العمل به[٣]. وأشار المصنّف إلى هذه المقدّمة في النهاية[٤].

والحقّ خلافه؛ لعلمنا بتواتر نحو «السماء» و «الأرض» ورفع الفاعل، ونصب المفعول، وزيادة حرف المضارعة، وإبـدال الهـمزة «ألفاً ويـاءً وواواً» مـن نـحو «رأس» و «بئر» و «مؤمن»، وللقطع بإرادة الظـاهر مـن نـحو: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[٥]، وانتفاء هذه القوادح، فالدليل المؤلّف من هذه المحكمات يقينيّ، فـيثبت القطع فيها.

[البحث الرابع: خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعيّة]

قال:

خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعيّة إن وجدت، سواء وجد غيرها مـن الحقائق أو لا، فإن انتفت الشرعيّة فالعرفيّة إن غلبت على اللغويّة في الاستعمال، وإلّا فهو مشترك يفتقر فـي حـمله عـلى أحـدهما إلى قـرينة، فـإن انـتفت العـرفيّة فاللغويّة، فإن لم تكن فالمجاز.

فإن تعدّدت العرفيّة حملت كلّ طائفة الخطاب على المتعارف عندها.

وقد يدلّ بالالتزام، إمّا باعتبار اللفظ المفرد، بأن يكون شرطاً للمطابقي، ويسمّى دلالة الاقتضاء، إمّا شرعاً، كنذر العتق، أو عقلاً، كرفع الخطإ أو المركّب، بأن يكون مكمّلاً للمقصود، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، أو لا يكون كـذلك،

---

١. آل عمران (٣): ٤٣.

٢. الحجّ (٢٢): ٧٧.

٣. المحصول، ج ١، ص ٣٩٠ ـ ٤٠٦، ولم نعثر على كتابه المحصّل.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٤٦.

٥. الإخلاص (١١٢): ١.

كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم.

وقد يجتمع من الخطابين حكم آخر مثل: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ مع ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ﴾.

وقد ينضمّ إلى النصّ غيره ويحصل الحكم منهما، مثل دلالة الإجماع على تساوي الخال والخالة، ودلالة النصّ على إرث الخال.

وقد يتعذّر حمل اللفظ على ظاهره فإن اتّحد المجاز حمل عليه، وإلّا بقي مشتركاً إن لم يترجّح أحدهما، وإلّا حمل على الراجح. [تهذيب الوصول، ص ٨٨ ـ ٨٩]

أقول: يريد بيان كيفيّة الاستدلال بالخطاب، وهو إمّا أن يمكن حمله على ظاهره أو لا، فإن أمكن فلا يخلو من أن يدلّ بلفظه أو بمعناه، فإن دلّ بلفظه فلا يخلو من أن يحتاج إلى ضميمة أو لا، فالأقسام أربعة:

الأوّل: أن يدلّ بلفظه بلا ضميمة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[1]، فهذا اللفظ إمّا أن يكون له حقيقة شرعيّة أو لا، فإن كان حمل عليها ـ سواء كان هناك حقيقة عرفيّة أو وضعيّة يمكن حمله عليها أو لا ـ لأنّ ظاهر الشرع التكلّم على وضعه كـ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2]. وإن لم تكن أو كانت له حقيقة شرعيّة وتعذّر حمله عليها، وكان هناك حقيقة عرفيّة غالبة على الوضعيّة وجب حمله عليها؛ لأنّه المبادرة إلى الذهن، كقوله ﷺ: «إذا ابتلّت النعال فالصلاة في الرحال»[3]؛ فإنّها مردّدة بين الأخذ به وما غلظ من وجه الأرض، فالأوّل أولى لقضاء العرف، فإن تعدّدت حمل كلّ على حقيقته عنده، ويجب أن يريده الله تعالى، وإلّا لخاطب بما يريد خلاف ظاهره.

وإن لم تغلب العرفيّة بل تساويا فهو مشترك يحتاج إلى قرينة مرجّحة لإرادة أحدهما، وإن انتفت العرفيّة أو كانت وتعذّر الحمل عليها فاللغويّة، فإن تعذّر

---

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. وردت في موارد كثيرة.

٣. الفقيه، ج ١، ص ٣٧٧، ح ١١٠٠.

فالمجاز، فإن اتّحد تعيّن للإرادة، سواء وجدت قرينة تدلّ عليه أو لا، وإلّا لزم إلغاء اللفظ وهو مُحال، وإن تعدّد وتساوى فهو مشترك يفتقر إلى قرينة وإن رجّح أحدهما حمل عليه، وإن رجّح اثنان فصاعداً فمشترك، وهذا كما أنّه صالح لما يدلّ بلفظه وحده فهو كالمقدّمة لباقي الأقسام.

الثاني: أن يفتقر إلى الضميمة بحيث يكون المجموع دالّاً، فهو أربعة بحسب انقسام المنضمّ:

أ. أن يكون خطاباً آخر، فإمّا أن ينتظم منه ومن الأوّل قياس، مثل: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾[1] الدالّ على أنّ تارك المأمور به عاصٍ، مع قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[2] الآية، الدالّة على أنّ كلّ عاصٍ يستحقّ العقاب، وهو معنى كون الأمر للوجوب.

وإمّا أن يدلّ أحدهما على تعيّن مدّة لأمرين، ويدلّ الآخر على تعيين بعضها لأحدهما، فإنّهما يدلّان على تعيين الباقي للآخر مثل الآيتين اللتين في المتن، فإنّهما تفيدان أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهر[3].

ب. أن يكون إجماعاً، كما لو دلّ الخطاب على إرث الخال، ودلّ الإجماع على مساواة الخالة له في الإرث، فإنّهما يستلزمان متّصلة موجبة استثني فيها عين مقدّمها فينتج عين تاليها «كلّ ما ورث الخال ورثت الخالة» والمقدّم حقّ بالخطاب والملازمة بالإجماع.

ج. أن ينضمّ إليه قياس، كدلالة الخطاب على تحريم الربا في البرّ، ودلّ القياس على مساواة التفّاح له، فإنّهما يدلّان على تحريم الربا في التفّاح، لاستلزامهما متّصلة موجبة كما مرّ.

د. انضمام حالة المتكلّم، كقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[4]، فإنّه

---

١. طه (٢٠): ٩٣.

٢. النساء (٤): ١٤.

٣. الآية الأولى في الأحقاف (٤٦): ١٥؛ والآية الثانية في لقمان (٣١): ١٤.

٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٦٦، ح ٢٤٨؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣١٢، ح ٩٧٢؛ سنن الدارقطني، ج ١، ص ٦٠٢، ح ١٠٧٢ و ١٠٧٣؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٥، ص ٤٧٧، ح ٨٠٢٧.

متردّد بين بيان أقلّ الجمع، وهو حكم عقلي، وبين إباحة السفر حيث نهى عن السفر إلّا في جماعة، وهو حكم شرعي؛ فإنّ شهادة حاله ﷺ حيث يبيّن للأحكام الشرعيّة ترجّح الشرعيّة.

الثالث: أن يدلّ الخطاب بمعناه، وهي الدلالة الالتزاميّة. فالمعنى المدلول عليه بالالتزام إمّا أن يعرف من معنى من اللفظ المفرد أو من التركيب.

والأوّل قسمان:

أحدهما: أن يكون المعنى الالتزامي شرطاً للمطابقي، وهي دلالة الاقتضاء، وهذه الشرطيّة قد تكون عقليّةً، كـ«رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان»[1]. فإنّ العقل دالّ على أنّ هذا لا يتمّ إلّا بإضمار المؤاخذة أو الحكم الشرعي، وإلّا لزم الكذب على الشارع؛ لوقوع الخطأ والنسيان.

ويشكل بأنّ المراد من «الأُمّة» الجميع، و«الخطأ» و«النسيان» مرفوع عنهم، وإن جاز على آحادهم، ولو سلّم فهو مستفاد من التركيب[2].

وقد تكون شرعيّة كنذر العتق، فإنّه يدلّ على وجوب التملّك للعبد بقوله ﷺ: «لا عتق إلّا في ملك»[3].

وثانيهما: ما لا يكون شرطاً للمعنى المطابقي، كدلالة إباحة الضرب على إباحة الإيلام، والمستفاد من التركيب إمّا أن يكون من مكمّلات المقصود، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب؛ لأنّ كفّ الأذى عن الوالدين إنّما يتمّ ويكمل بتحريم الضرب وتسمّى التنبيه، وفحوى الخطاب، ومفهوم الموافقة.

أو لا يكون من مكمّلاته، كدلالة التخصيص بالذكر، إمّا بذكر الوصف، أو بذكر الاسم على التخصيص، بالحكم، مثل: «في الغنم السائمة زكاة»، وتسمّى دليل

---

١. لم نعثر على رواية بهذا النصّ في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد بألفاظ أُخرى في مصادر الخاصّة والعامّة فراجع الفقيه، ج ١، ص ٥٩، ح ١٣٢؛ الخصال، ج ٢، ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٥٩، ح ٢٠٤٥.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٥.

٣. الكافي، ج ٦، ص ١٧٩، باب أنّه لا عتق إلّا بعد ملك، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٤٩٦ـ٤٩٧، ح ٤٧٥٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢١٧، ح ٧٧٤؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٥، ح ١٥. وفيها: «لا عتق إلّا بعد ملك».

الخطاب، ومفهوم المخالفة.

الرابع: أن يتعذّر حمل الخطاب على ظاهره، وقد ذكر بعضه فيما مرّ، ونزيد هنا أنّ التعذّر يكون بدلالة الدليل على عدم إرادته؛ فإنّه يجب حمله على المجاز كما مرّ، لكنّ مبنى ذاك على عدم حمل المشترك على معانيه، ولا فرق عنده بين انحصار المجازات وعدمه.

أمّا المجيز، فقال القاضي عبد الجبّار:

إن انحصرت وجوه المجاز حمل اللفظ عليها على جهة البدل، أمّا الحمل عليها أجمع؛ فلعدم الأولويّة. وأمّا البدل؛ فلأنّ الخطاب ليس بعامّ حتّى يحمل على الجميع.

وإن لم تنحصر وجب نصب دليل على المراد، لامتناع إرادته أجمع مع تعذّر انحصارها[1].

واعترضه أبو الحسين بإمكان إرادة الجميع على البدل حيث لم يدلّ دليل على تعيين المراد[2].

١. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٤٩؛ والرازي في المحصول، ج ١، ص ٤١٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٥٠.

٢. المعتمد، ج ١، ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

[المقصد الثالث في الأمر والنهي

وفيه فصول :

الفصل الأوّل في حقيقته]

قال :

المقصد الثالث في الأمر والنهي ، وفيه فصول :

الأوّل في حقيقته . وفيه مباحث :

الأوّل : الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل ، ولا نزاع في الأوّل ، وأمّا الثاني : فلأنّه لولاه لزم الاشتراك .

احتجّوا بصحّة الاستعمال فيه على الحقيقة ، كما في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ﴾ .

والمراد الأفعال العجيبة . كما يقال : « أمر فلان مستقيم » ، و « هذا أمر عظيم » .

والجواب : الاستعمال يوجد مع المجاز ، كما يوجد مع الحقيقة ، فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصاً ، وقد بيّنّا أولويّة المجاز من الاشتراك .

[تهذيب الوصول، ص ٩٣]

أقول : لمّا كان الخطاب جنساً للأمر والنهي عقّبه بأنواعه ، وبدأ بهما ، لدلالتهما على الاقتضاء ، وقدّم الأمر لدلالته على الوجود .

والأمر حقيقة في القول الدالّ على طلب الفعل وفاقاً، وكثير على مجازيّته في الفعل، وهو مختار الشيخ أبي جعفر الطوسي[١] رحمه الله وبعض الفقهاء[٢].

والمرتضى والقاضي عبد العزيز بن البرّاج منّا: هو حقيقة فيهما[٣].

وقال أبو الحسين: هو مشترك بين القول المذكور، والشيء والصفة والشأن والطريق[٤].

وقال معتزلة بغداد: هو حقيقة في القول المخصوص والأدلّة الدالّة على وجوب الأفعال[٥].

لنا: أنّه لو كان حقيقةً في غير الفعل لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل.

فإن عورض بلزوم المجاز. قلنا: هو خير من الاشتراك.

قالوا: قد استعمل في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا ﴾[٦]. والمراد الأفعال العجيبة في ذلك الوقت، ﴿ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾[٧]، وأراد به الفعل، ﴿ وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ ﴾[٨]، ﴿ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓ ﴾[٩]، ﴿ وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ﴾[١٠]، والمراد فعله.

وفي الشعر، كقوله: «... لأمرٍ ما يسوَّدُ مَنْ يَسُود»[١١].

وفي العرف، كقول الزبّاء: «لأمرٍ ما جدعَ قصيرٌ أنفه»[١٢]، و «أمر فلان مستقيم»، والمراد طريقه وفعله، و «هذا أمرٌ عظيم»، و «رأيت أمراً هالني».

---

١. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
٢. إحكام الفصول في أحكام الأُصول، ج ١، ص ٢٣٢.
٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٧، ولم نعثر على قول ابن البرّاج.
٤. المعتمد، ج ١، ص ٣٩.
٥. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٥٩.
٦. هود (١١): ٤٠.
٧. هود (١١): ٧٣.
٨. القمر (٥٤): ٥٠.
٩. الأعراف (٧): ٥٤.
١٠. هود (١١): ٩٧.
١١. البيان والتبيين، ج ٣، ص ٢٧.
١٢. نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٣، ص ٥٠.

والاستعمال دليل الحقيقة كما مرّ.

وأجاب بـ«أنّ الاستعمال يوجد مع المجاز»[١] فهو أعمّ، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ إذا كانت جزئيّاته على السواء، وإن كان إحداها أولى، كمسألتنا فهو أولى، وهنا القول أولى؛ لما بيّنّاه من ترجيح المجاز.

ثمّ نقول: نمنع إرادة الفعل في الآيتين الأوّلتين بل القول أو الشأن، ولو سلّم إرادة الفعل لكن نمنع إطلاق لفظ الأمر عليه بخصوص كونه فعلاً، بل لعموم كونه شأناً.

والظاهر إرادة القول في ﴿ أَمْرُ فِرْعَوْنَ ﴾ بدليل قوله قبله: ﴿ فَاتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ ﴾[٢]، أي أطاعوه فيما أمرهم به.

ونمنع حمل ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ ﴾[٣] على ظاهره؛ لاستلزامه وحده فعله، وأنّه لا يُحْدِث إلّا كلمح البصر في السرعة، وليس كذلك. فالمراد ـ والله أعلم ـ أنّه تعالى من شأنه إذا أراد شيئاً وقع كلمح البصر. وقوله: ﴿ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ﴾[٤] أي شأنه؛ لأنّ الجري والتسخير بقدرته تعالى لا بفعله.

ويجاب: بأنّ الاستعمال الدالّ على الحقيقة هو المجرّد عن القرائن، وليس هنا كذا. فإن ادّعوا في هذه الصور التجرّد عن القرينة الدالّة على إرادة الفعل، منعنا كون الفعل مراداً، ونطلب حجّتهم.

واحتجّ أبو الحسين بأنّ القائل «هذا أمر» لم يدر السامع ما أراد، فإذا قيل: «هذا أمر بالفعل» أو «أمر مستقيم» أو «تحرّك الجسم لأمر» أو «جاء زيد لأمر» فهم السامع من الأوّل القول، ومن الثاني الشأن، ومن الثالث الشيء، ومن الرابع أنّه جاء لغرض ما، وتردّد الذهن بينها دليل على الاشتراك[٥].

وأُجيب بمنع التردّد عند إطلاق الأمر بل يتبادر إلى القول[٦].

---

١. أي المصنّف في المتن.

٢. هود (١١): ٩٧.

٣. القمر (٥٤): ٥٠.

٤. الأعراف (٧): ٥٤.

٥. المعتمد، ج ١، ص ٣٩ ـ ٤٠.

٦. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٦٤.

[البحث الثاني في حدّ الأمر]

قال :

البحث الثاني في حدّه . وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ، وهذا الطلب معلوم لكلّ عاقل ، وهو غير الصيغة ؛ لعدم اختلافه باختلاف اللغات ، ولوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه .

وهل هو الإرادة أو غيرها ؟ الحقّ الأوّل ، فإنّا لا نعلم الزائد على الإرادة ، ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول .

والأشاعرة أثبتوا الطلب مغايراً للإرادة ؛ لأنّ الله تعالى أمر الكافر بالطاعة ، ولم يردها منه ؛ لأنّه عالم بعدم إيقاعها منه ، فيكون تكليفه بها تكليفاً بالمحال ، ولصحّة « أُريد منك الفعل ولا آمرك به » ، ولأمر السيّد عبده بفعل لا يريد إيقاعه منه ؛ طلباً لإظهار عذره .

والجواب : المنع من عدم إرادة الطاعة من الكافر ، والعلم لا يؤثّر في المعلوم ، وتمام الاستقصاء في هذه المسألة مذكور في كتبنا الكلاميّة ، ونفي الأمر معناه نفي الإلزام وإن كان مريداً لإيقاع الفعل اختياراً ، والطلب والإرادة متساويان في أمر طالب العذر .

والجواب واحد : وهو أنّه وجد منه صورة الأمر وإن لم يرده ولا يطلبه .

[تهذيب الوصول ، ص ٩٣ ـ ٩٤]

أقول : لمّا كان الأمر حقيقةً في القول عنده عرّفه بما ذكر ، فقوله « طلب » يشمل طلب الترك ، وهو النهي ، ويخرج الإخبار والتهديد . وإضافته إلى الفعل يخرج النهي ، والمراد بالفعل ها هنا ما يعمّ القول ؛ ليعمّ الأمر بالأمر والنهي والخبر وغيرها . وبـ« القول » يخرج الطلب بالإشارة ، وبفعل النبيّ ﷺ ونحوها ؛ إذ الأمر نوع من الكلام ، وتلك ليست كلاماً ، فلا يسمّى أمراً . وبالاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ،

ولم يعتبر العلوّ، كجماعة من المعتزلة[١]؛ لقول فرعون: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾[٢]، وقول عمرو بن العاص لمعاوية:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني　　　وكان من التوفيق قتل ابن هاشم[٣]

وهذا حدّ المحصول[٤] و النهاية[٥].

ويشكل: بأنّ الأمر عندنا القول الدالّ على الطلب، لا نفس الطلب.

وحدّه الرازي والمصنّف في بعض كتبه بأنّه اللفظ الدالّ على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء[٦]. واللفظ الدالّ كالجنس يدخل فيه المهمل؛ لأنّه دالّ عقلاً على وجود متكلّم وما بعده، كالفصل؛ فإنّ «على طلب» يخرج المهمل والإنشاءات والإخبارات والمراد بالدلالة المطابقيّة؛ لئلّا ينتقض في طرده بقول المستعلي: «لا تبق هنا» أو «لا تسكت» فإنّه يدلّ على طلب الفعل، وهو الخروج من المكان والكلام، وعلى قول الأشاعرة: إنّ المطلوب بالنهي فعل الضدّ ينتقض في طرده أيضاً. ولا ينعكس الحدّان؛ لخروج ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾[٧]، و ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾[٨]، و ﴿ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[٩]، و «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»[١٠]. فإنّها أوامر ولا يصدقان عليها.

ولا يرد على طردهما «أطلب منك الفعل»؛ لأنّه إنّما يدلّ بالوضع على الإخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب، ويمكن نقض الثاني بمثل طلب الفعل.

فإن قيل: المراد بـ«الدالّ على طلب الفعل» الدالّ على وجود الطلب لا على

---

١. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٦٧.

٢. الشعراء (٢٦): ٣٥.

٣. محاضرات الأُدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج ١، ص ١٦٥؛ المحصول، ج ٢، ص ٣١.

٤. المحصول، ج ٢، ص ١٧.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٧٢.

٦. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، ص ٩٠.

٧ و ٨. الحجّ (٢٢): ٣٠.

٩. الحشر (٥٩): ٧.

١٠. لم نعثر عليه في المجامع الحديثيّة، ولكن حكاه الشيخ في الخلاف، ج ١، ص ١١٧، المسألة ٥٩؛ والعلّامة في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٢٦٠، المسألة ٢٢.

ماهيّته خاصّةً.

قيل: فينتقض بقولنا: «وجود طلب الفعل».

والحقّ في الجواب: أنّ المراد باللفظ الدالّ المفيد فائدةً تامّةً؛ لأنّ الأمر من جملة أقسام المركّب التامّ، فيندفع النقض بالقولين المذكورين.

وقد نقل عن أوائل الأُصوليّين حدود، كقول أكثر المعتزلة، هو قول القائل لمن دونه «افعل» أو ما يقوم مقامه[1]، وبالأخير يدخل مرادفه من العربيّة وغيرها.

ونقض طرداً بصدقه على التهديد وغيره ممّا يأتي من مدلولات «افعل» وبصدقه على قول الأعلى خاضعاً للأسفل «افعل»، وبالنائم إذا قال لمن هو دونه «افعل».

قيل: نمنع أن يصدق على النائم القول لغيره[2].

قال المصنّف: يشكل بأنّ الساهي والغالط يقال: «إنّه قال لغيره»[3].

وأجاب شيخنا: بأنّه لو صحّ أن يقال للنائم «قال لغيره» صحّ أمر غيره.

فإن قلت: الأمر يعتبر فيه القصد.

قلنا: والقول خطاب فيعتبر فيه.

وعكساً باستعلاء الأدنى على الأعلى بقول «افعل»، وأيضاً فيه «أو»[4].

وكقول القاضي أبي بكر[5] ـ وارتضاه جمهور الأشاعرة، كالجويني[6] والغزالي ـ أنّه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به[7]، وهو دوري باشتقاق المأمور، والمأمور به من الأمر، وبأنّ الطاعة موافقة الأمر عندهم، فالأمر معرّف لها، فلو عرّف بها دار.

---

١. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٦٧.

٢. حكاه عن قائل العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٦٨.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٦٨.

٤. قال العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٦٩: ذكرت «أو» في التحديد، وهو محترز عنه.

٥. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٥.

٦. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٦٩.

٧. المستصفى، ج ٢، ص ٦١.

وهذا الطلب معلوم للعاقل؛ لأنّه يدرك تفرقةً ضروريّةً بين الأمر والنهي، ويميّز بين طلب الفعل والترك، وبينهما وبين النهي والخبر، وهي آيات كونه معلوماً له، ولأنّ العوامّ ومن لم يعرف الأقوال الشارحة يأمر وينهى ويخبر عن نفسه بهما، ولم ينازع فيه عاقل، وهو غير الصيغة، ضرورة مغايرة الدليل للمدلول، ولاختلاف الصيغة باعتبار اللغة دون الطلب، ولوجود الصيغة بدونه في الساهي والنائم والغافل، فلا تكون هي إيّاه، وإلّا لانفكّ الشيء عن نفسه، ويغاير الإرادة عند الأشاعرة.

وقال المعتزلة والمصنّف: بل هو هي؛ لعدم تعقّل الزائدة على الإرادة، ولو ثبت لكان خفيّاً جدّاً لا يدركه إلّا أفراد العقلاء، فلا يوضع له اللفظ الظاهر[1]؛ لامتناع الوضع لما لا يعقل، أو وضع الظاهر للأخفى كما مرّ.

واحتجّت الأشاعرة: بأنّه تعالى أمر الكافر المعلوم منه عدم الطاعة بها، فلو أرادها لكان مريداً للمحال؛ لاستحالة وقوع المراد، وإلّا لانقلب علمه تعالى جهلاً، فقد وجد الأمر بدون الإرادة، ويلزم وجود الطلب بدونها؛ لأنّه إمّا نفسه أو لازم له، ولصحّة «أُريد منك الفعل ولا آمرك به»؛ ولو كان الأمر الإرادة لعدّ مناقضاً.

ويشكل: بأنّه يدلّ على مغايرة الإرادة للأمر، وما نظنّ أنّ أحداً يدّعي اتّحادهما، ولا يدلّ على مغايرة الإرادة للطلب، إلّا أن يقال: الأمر هو الطلب، فيصحّ، لكنّه ممنوع، فلو عكس فقال: «آمرك بالفعل ولا أُريده منك» لزم المغايرة المطلوبة إن صحّ هذا القول. والفرق بينهما أنّ نفي الأمر يحصل بانتفاء أحد أجزائه، فيمكن بقاء الطلب مع الإرادة إذا جعلنا الأمر مركّباً من اللفظ والطلب، وأمّا ثبوت الأمر فيستلزم ثبوت أجزائه، فيلزم ثبوت الطلب مع نفي الإرادة، فتغايرا، ولأمر السيّد عبده بما لا يريده بين يدي السلطان، طلباً لإظهار عذره، فوجد الأمر بدون الإرادة، ويلزم منه وجود الطلب.

والجواب: بل أراد الطاعة، وليست مُحالة؛ لعدم تأثير العلم؛ لكونه حكايةً ومتأخّراً في الرتبة والوجوب لاحق؛ إذ لا فرق بين فرض وقوع أحد الطرفين أو

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٧٩.

العلم به، فإنّ كلاًّ منهما يقتضي الوجوب اللاحق، فلا يخرجه عن الإمكان الذاتي، والمراد «أُريد منك الفعل ولا أُلزمك به بل باختيارك» مع معارضته بأنّه يحسن «أطلب منك الفعل ولا آمرك به»، ومن ثمّ قبح عرفاً قول السائل للملك «آمرك بكذا ولا أطلب منك».

والحقّ أنّ الأمر ليس عبارة عن مجرّد الطلب أو الإرادة، بل جملة جزئها إحداهما، وحينئذٍ لا يلزم من ثبوت الإرادة وانتفاء الأمر انفكاك الأمر عنها؛ لأنّها أعمّ منه، بل اللازم عكسه، والسيّد أوجد صيغة الطلب والإرادة ولم يطلب ولا أراد.

وقيل في قولهم «فيكون تكليفه بها تكليفاً بالمُحال» إنّ تكليفه بها واقع اتّفاقاً وإن استحال وقوعها عندهم، والتكليف بمثل هذا لا يمنعونه[1]، فلا مدخل للتكليف هنا، فلو قيل: فيكون إيقاعها مُحالاً، فلا يريده الله تعالى كان جيّداً.

ثمّ هنا فائدة وهو أنّ مدلول لفظ أمر لا يخلو عن احتمال ستّة:

الأوّل: الترجيح المانع من النقيض.

الثاني: الترجيح المطلق.

الثالث: مطلق اللفظ الدالّ على الترجيح المانع من النقيض.

الرابع: مطلق اللفظ الدالّ على مطلق الترجيح.

الخامس: اللفظ العربي الدالّ على مطلق الترجيح.

السادس: واللفظ العربي الدالّ على الترجيح المانع من النقيض.

والحقّ أنّه اسم لمطلق اللفظ الدالّ على الترجيح المانع من النقيض؛ لقول اللغوي: الأمر من النصر «انصُر».

قيل: كذب المنافقين مع أنّهم حاذقون. وقال [الأخطل]: إنّ الكلام لفي الفؤاد[2].

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١ ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

٢. حكاه عنه ابن العربي في الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ١٠٦؛ والرازي في المحصول، ج ١، ص ٢٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٨٤.

قلنا : الشهادة اسم للصيغة الدالّة على الترجيح المعتقد، لا لمطلق الترجيح، والأخطل ليس عربيّاً محضاً، ولو سلّم أراد به مقصود الكلام.

[البحث الثالث : صيغة الأمر تدلّ على الطلب بالوضع]

قال :

البحث الثالث : اعلم أنّ الصيغة تدلّ على الطلب بالوضع، فلا تفتقر إلى الإرادة، كغيرها من الألفاظ.

احتجّ الجبّائيّان بأنّ المميّز بين الأمر والتهديد الإرادة.

والجواب أنّها حقيقة في الطلب مجاز في غيره، ولا أثر لإرادة المأمور به في صيرورة الصيغة أمراً، خلافاً لهما، لأنّها دالّة بالوضع على الإرادة، فلا تفيد الصيغة الدالّة عليها صفة، كالمسمّيات مع الأسماء، وقد تقوم صيغة الأمر مقام الخبر مثل : « إذا لم تستَحِ فاصنع ما شئت » وبالعكس، مثل : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ ﴾، لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل، وكذا النهي، مثل : « لا تنكح المرأة على عمّتها وخالتها ».

[تهذيب الوصول، ص ٩٥]

أقول : هنا مسائل ثلاث :

الأولى : يكفي الوضع في دلالة الصيغة على الطلب من غير احتياج إلى إرادة، وهو قول الكعبي[1] والأشاعرة[2]، وزعم الجبّائيّان الاحتياج إلى إرادة مع الوضع[3].

لنا أنّها وضعت لمعنى هو الطلب، فهي كلفظة « الإنسان » و « الفرس » في عدم الاحتياج إلى الإرادة.

قالوا : المميّز بين الأمر والتهديد الإرادة، فبدونها لا يتحقّق دلالتها على الطلب.

والجواب : الافتقار إلى مميّز مبنيّ على أنّها حقيقة في التهديد ونحوه، وليس، بل هي حقيقة في الطلب، مجاز في غيره، فتفيد عند إطلاقها الحقيقة، كسائر

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٨٩.

٢ و ٣. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٣٨٩.

الحقائق. ولو أُريد التهديد وجبت القرينة، ولو سلّم الاشتراك لم تكن الإرادة كافيةً في التمييز لحقائقها.

الثانية: اختلف فيما به يصير الصيغة أمراً. فقال المصنّف والأشاعرة بمجرّد الوضع، ولا أثر للإرادة فيه.

وقال المرتضى[١] والقاضي عبد العزيز[٢] والجبّائيّان: لا يكون أمراً إلّا بإرادة المأمور به مع الإرادة السابقة. أعني إرادة كونه أمراً[٣].

لنا: وضع الصيغة للإرادة ودلالتها عليها كغيرها من الألفاظ، وهو يستلزم عدم إفادة الإرادة مدّعي صيغة الأمر به، كسائر المسمّيات مع أسمائها. ويبطل بضعف القياس.

فالحقّ أن يقال: إنّ أراد مدّعي التأثير تأثيرها في وضع الواضع بإزائها، فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أنّ الصيغة الشخصيّة المجرّدة عن تلك الإرادة ليست أمراً حقيقةً، فهو حقّ، بل يكون اللافظ حينئذٍ مستعملاً لها في غير موضوعها، كاستعماله إيّاها في الخبر وغيره، وقد ذكر المصنّف ذلك في أمر السيّد عبده فقال: إنّه ليس أمراً بل صورة الأمر. والرازي اعترف ها هنا بأنّ صيغة «افعل» موضوعة للإرادة[٤]، ومن قبل زعم أنّها موضوعة للطلب المغاير للإرادة.

قال المعتزلة: الصيغة قد وجدت مع غير الأمر، فلا بدّ من مائز، كالألفاظ المشتركة. وهذه المسألة لم يذكرها في المنتخب ولا ذكرها صاحب التحصيل؛ لأنّه التزم بالإتيان بأنواع المسائل لا بأشخاصها، فظنّ لذلك أنّها مكرّرة وهو شيء من الظنّ؛ لأنّ الجبّائيّين يشترطان في كون الصيغة أمراً إرادتين: إرادة دلالتها على الطلب الذي هي جزء مفهوم الأمر؛ إذ هو اللفظ الدالّ على الطلب، وهو المذكور في المسألة الأُولى، وإرادة المأمور به وهو هذه المسألة[٥].

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٤١.

٢. لم نعثر على قوله.

٣. حكاه عنهما السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٣.

٤. المحصول، ج ٢، ص ٢٢.

٥. لم نعثر عليه. ولكن راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٣.

وبعض المعتزلة شرط إرادة ثالثة، وهو إرادة إحداث الصيغة. صرّح به المستصفى[١] وغيره.

الثالثة: قد مرّ أنّ العلاقة مسوّغة للتجوّز وبين الأمر والنهي والخبر علاقة من حيث الدلالة على الطلب، وتحصيله أو عدمه، فإنّ قول القائل: «أطلب منك المقام» أو تركه، يدلّ على ما يدلّ عليه «قم» أو «لا تقم» فيصحّ استعمال كلّ منهما في معنى الآخر، فإطلاق الخبر على الأمر في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾[٢]، ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾[٣]. والمراد أمرهنّ، وعكسه «فاصنع ما شئت» أي صنعتَ ما شئتَ، فإطلاق الخبر وإرادة النهي كثير، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[٤]، وقوله عليه‌السلام: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها»[٥]، وقوله: «لا ينكح اليتيمة حتّى تستأمر»[٦]، معناه لا تُنكح إلى غاية الاستيمار.



---

١. المستصفى، ج ٢، ص ٦٤.

٢. البقرة (٢): ٢٢٨.

٣. البقرة (٢): ٢٣٣.

٤. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٥. الكافي، ج ٥، ص ٤٢٥، باب المرأة تزوّج على عمّتها...، ح ٢؛ و ص ٤٤٥، باب نوادر في الرضاع، ح ١١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٤١١، ح ٤٤٣٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٩٢، ح ١٢٢٩، و ص ٣٣٢، ح ١٣٦٩؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٧٨، ح ٦٤٦.

٦. المبسوط، السرخسي، ج ٤، ص ٢٣٧.

[الفصل الثاني في مدلول صيغة الأمر]

قال :

الفصل الثاني في مدلول الصيغة ، وفيه مباحث :

الأوّل : في أنّ الأمر للوجوب : صيغة « افعل » تستعمل في معانٍ متعدّدة ، كالإيجاب والندب والإرشاد والتهديد والإهانة والدعاء ، وهي حقيقة في الأوّل .

وقيل : مشتركة بين الأوّل والثاني . وقيل : للقدر المشترك .

لنا قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ ذمّه على ترك السجود عقيب الأمر ، ولولا أنّه للوجوب لما استحقّ الذمّ بمجرّد الترك .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ ﴾ ذمّهم على الامتناع عقيب الأمر .

وقوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾ أمر مخالف الأمر بالحذر ، ولولا العقاب لما حسن التحذير ، ولأنّ تارك المأمور به عاصٍ ، والعاصي يستحقّ العقاب ، ولقوله ﷺ : « لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك » ، نفى الأمر مع ثبوت الندبيّة ونفي الأمر ، وأثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة ، ولحسن ذمّ العبد على الترك ، ولأنّ حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون .

احتجّوا باستعماله في الوجوب والندب ، والأصل عدم الاشتراك ، فيكون حقيقة في القدر المشترك .

والجواب : المجاز قد يصار إليه للدليل ، وقد بيّنّاه .

تذنيب : الأمر الواقع عقيب الحظر للوجوب ؛ لوجود الأمر المقتضي ، وانتفاء ما يصلح للمانعيّة ، وهو الانتقال من الحظر ؛ لتساوي الأحكام في التضادّ .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ ﴾ معارض بمثل : ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ . [تهذيب الوصول، ص ٩٦ ـ ٩٧]

أقول: هذا البحث يتعلّق بمدلول الصيغة على التفصيل، وهو مبنيّ على أنّ الأمر هل له صيغة تخصّه، كقول كثير، أو صيغة مشتركة بينه وبين غيره، كقول القاضي عبد العزيز باشتراكها بين الأمر والإباحة[1]؟ وهي تستعمل في خمسة عشر معنى على البدل.

الأوّل: الإيجاب، كـ﴿ أَقِيمُواْ ﴾[2].

الثاني: الندب: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾[3]، ويدخل فيه الأدب كقوله: «كل ممّا يليك»[4]، وجُعِل مغايراً.

الثالث: الإرشاد: ﴿ فَأَشْهِدُواْ ﴾[5]، و﴿ وَاسْتَشْهِدُواْ ﴾[6]، وتشترك الثلاثة في تحصيل المصلحة، والمصلحة في الثالث دنيويّة؛ إذ لا ينقص الثواب بترك الإشهاد ولا يزداد، وفيهما أُخرويّة.

الرابع: التهديد: ﴿ اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾[7]، ﴿ وَاسْتَفْزِزْ ﴾[8].

الخامس: الإهانة: ﴿ ذُقْ ﴾[9].

السادس: الدعاء: ﴿ اغْفِرْ لِي ﴾[10].

السابع: الإباحة: ﴿ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ ﴾[11]، ﴿ فَاصْطَادُواْ ﴾[12].

---

١. لم نعثر عليه.
٢. البقرة (٢): ٤٣.
٣. النور (٢٤): ٣٣.
٤. صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠٥٦، ح ٥٠٦١ ـ ٥٠٦٣.
٥. النساء (٤): ٦.
٦. البقرة (٢): ٢٨٢.
٧. فصّلت (٤١): ٤٠.
٨. الإسراء (١٧): ٦٤.
٩. الدخان (٤٤): ٤٩.
١٠. نوح (٧١): ٢٨.
١١. البقرة (٢): ٦٠.
١٢. المائدة (٥): ٢.

الثامن : الامتنان : ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ﴾[١] وجُعِل إباحة.

التاسع : الإكرام : ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ﴾[٢].

العاشر : التسخير : ﴿ كُونُوا۟ قِرَدَةً ﴾[٣].

الحادي عشر : التعجيز : ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ ﴾[٤].

الثاني عشر : التسوية : ﴿ فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟ ﴾[٥].

الثالث عشر : التمنّي : «ألا انجلي»[٦].

الرابع عشر : الاحتقار : ﴿ أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴾[٧].

الخامس عشر : التكوين : ﴿ كُن ﴾[٨].

وليست حقيقةً في الجميع وفاقاً؛ لأنّ التهديد والتعجيز والتحقير والإهانة والتسوية مثلاً لا يفهم من مجرّد الصيغة، بل بقرينة.

واختلف فيما هي حقيقة فيه على أقوال عشرة :

الأوّل : أنّها للوجوب؛ لقول جماعة من المتكلّمين وأبي الحسين[٩] وأحد قولي أبي عليّ[١٠] والرازي[١١] وجماعة من الفقهاء منهم الشافعي[١٢] وقول المصنّف هنا.

الثاني : للندب خاصّةً، وهو منقول عن أبي هاشم[١٣] والشافعي[١٤]، وقول جماعة

---

١. النحل (١٦): ١١٤.

٢. الحجر (١٥): ٤٦.

٣. البقرة (٢): ٦٥.

٤. البقرة (٢): ٢٣.

٥. الطور (٥٢): ١٦.

٦. الأغاني، ج ٩، ص ٧٠.

٧. الشعراء (٢٦): ٤٣.

٨. يس (٣٦): ٨٢.

٩. المعتمد، ج ١، ص ٥٠ ـ ٥١.

١٠. حكاه عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٥٠.

١١. المحصول، ج ٢، ص ٤٤.

١٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٠٠.

١٣ و ١٤. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٠١.

من الفقهاء والمتكلّمين.

الثالث: للإيجاب، والفرق بينه وبين الوجوب عند المعتزلة دلالة الأمر على أنّ للفعل في نفسه صفة الوجوب لو قلنا إنّها للوجوب، ودلالة الأمر على أنّ الآمر أوجبه لو جعلناها للإيجاب، وعند الأشاعرة لا يتمّ.

وهو ظاهر اختيار الشيخ أبي جعفر؛ لأنّه قال: إنّها للإيجاب لغةً وشرعاً، ثمّ يستفاد الوجوب إن كان الآمر حكيماً[1].

الرابع: اشتراكها بين الوجوب والندب مطلقاً، وهو قول بعضهم[2]، والقاضي عبد العزيز جعلها مشتركةً بين الوجوب والإيجاب والندب[3].

الخامس: اشتراكها بينهما لغةً، وهو قول المرتضى[4]، والعرف الشرعي خصّصه بالوجوب.

السادس: قال بعضهم إنّها للإباحة[5].

السابع: قال آخرون هي مشتركة بينها وبين الوجوب والندب[6].

الثامن: قيل: مشتركة بين الأحكام الخمسة، أعني الوجوب والندب والتحريم والإباحة والتنزيه[7].

التاسع: إنّها للقدر المشترك بين الوجوب والندب.

العاشر: قال في النهاية: إنّها لغةً موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب، ومن حيث الشرع للوجوب[8]. وحكى في المتن أقوى الأقوال، وتوقّف

---

١. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٧٢.
٢. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٠١.
٣. لم نعثر عليه.
٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٥٢.
٥. نقله السرخسي عن بعض أصحاب مالك في أُصوله، ج ١، ص ١٦.
٦. راجع أُصول الجصّاص، ج ١، ص ٢٨٣.
٧. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩.
٨. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٠٢.

الأشعري[1] والقاضي أبو بكر[2] والغزالي[3].

والحقّ أنّها حقيقة في طلب الفعل دون غيره؛ لأنّا عند سماعها مجرّدة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل خاصّةً، فلو كانت حقيقةً في غيره خاصّةً لفهم، ولو كانت حقيقةً فيهما لتردّد.

احتجّ المصنّف بثمانية أوجه ـ أربعة من القرآن، واثنين من السنّة، واثنين عقليّين ـ:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ مَا مَنَعَكَ ﴾[4] الآية، وليس المراد الاستفهام؛ لامتناعه على الله، فتعيّن الذمّ والتوبيخ، ولولا الوجوب قبح الذمّ، وكان له أن يقول: إنّك لم توجبه عليّ.

قال المصنّف: يشكل بأنّه صيغة لوم، واللوم يجيء عقيب ترك المأمور به مطلقاً، ولو سلّم فالذمّ وقع على الترك مع الاستكبار[5].

وأُجيب بأنّ سياق الآية يدلّ على الذمّ، والتعليل بـ﴿ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾[6] يدلّ على أنّه ذمّ؛ لمجرّد الأمر.

واعترض أيضاً بإمكان إفادته للوجوب في تلك اللغة، فلا يلزم مثله في لغتنا وشرعنا.

وأُجيب باقتضاء الظاهر ترتّب الذمّ على المخالفة، فالتخصيص بإمكان خلاف الظاهر.

وردّ أيضاً بأنّه لو أفاد في غير لغتنا لزم النقل، وهو خلاف الأصل.

واعترض أيضاً بأنّه دلّ على أنّ الأمر للوجوب لا أنّ صيغة «افعل» له التي هي المتنازع.

---

١ و ٢. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٠٢.

٣. المستصفى، ج ٢، ص ٧٠.

٤. الأعراف (٧): ١٢.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

٦. الأعراف (٧): ١٢.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ﴾[1] الآية، ذمّهم الله تعالى على ترك الركوع، ولولا الوجوب لما حسن الذمّ، كما لو قال: «الأولى لكم الفعل».

اعترضه المصنّف:

لجواز كون الذمّ بسبب ترك النظر في أنّ الأمر بالركوع هو للوجوب فيفعل، أو للندب فيتخيّر فيه، فإنّه يدلّ على ترك المبالاة بالتكليف بخلاف «الأولى لكم الفعل» وبأنّه حكاية حال، أو بمنع كونه ذمّاً[2].

وأُجيب بأنّ الاحتمال لا يدلّ عليه اللفظ؛ فإنّ ﴿لَا يَرْكَعُونَ﴾[3] لا يدلّ على «لا ينظرون»، ولو سلّم فهو احتمال بعيد، وليس المدّعى أنّ الدليل قطعي، بل يفيد الظنّ الراجح، وسياق الآية يدلّ على الذمّ.

ومنع باحتمال ذمّهم على الترك؛ لأجل أمره إيّاهم تحقيقاً لمخالفته.

وأُورد أنّ الذمّ على عدم اعتقادهم حقيقة الأمر بقرينة ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[4]، وبإمكان قرينة دالّة على الوجوب.

وأُجيب بأنّ المكذّبين إن كانوا هم الذين لم يركعوا جاز استحقاقهم الذمّ بسبب الترك، والويل بسبب التكذيب؛ لمخاطبة الكفّار بالفروع، وإن كانوا غيرهم لم يمنع من ذمّ غيرهم، وترتّب الذمّ على الترك يمنع القرينة.

الثالث: قوله ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ﴾[5] الآية، أمَرَ مخالفَ الأمرِ بالحذر عن العذاب، وتارك المأمور به مخالف للأمر؛ لأنّ المخالفة ضدّ الموافقة، وموافقة الأمر العمل بمقتضاه، فيضادّها ترك العمل بمقتضاه، والأمر بالحذر إنّما يحسن عند قيام مقتضيه، وترتّب هذا الحكم على هذا الوصف مشعر بالعلّيّة، ولا معنى للوجوب إلّا هذا. ومنع أنّ التارك مخالف، بل المخالف هو التارك ممانعةً ومشاقّةً، فهو يدلّ على

---

١. المرسلات (٧٧): ٤٨.
٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٠٥.
٣. المرسلات (٧٧): ٤٨.
٤. الطور (٥٢): ١١.
٥. النور (٢٤): ٦٣.

تحريم المخالفة بهذا المعنى.

واعترض بأنّ موافقة الأمر هي الإتيان بمقتضاه على وجهه الذي اقتضاه، فإنّه لو أتى بالواجب على وجه الندب عدّ مخالفاً، فالمخالفة ضدّها؛ إذ الموافقة اعتقاد حقّيّته، فالمخالفة ضدّها، ولأنّه يدلّ على الحذر عن مخالفي الأمر لا الأمر مخالفه بالحذر، ولأنّها دلّت على أنّ مخالف الأمر مأمور بالحذر، لا على وجوبه. إلّا أن قيل: الأمر للوجوب، وهو المتنازع، وحسن الحذر لا يكفي؛ لمنع أنّه لا يحسن إلّا عند قيام المقتضي لنزول العذاب، بل يحسن احتمال نزول العذاب أيضاً، وهي مسألة اجتهاديّة لا قطعيّة.

سلّمنا، لكنّها تدلّ على أنّ أمراً ما للوجوب، فلم قلتم: إنّ كلّ أمر لذلك؟ وضمير «أمره» يحتمل عودها إلى الله تعالى وإلى الرسول ﷺ، فلا تدلّ على تعيين أحدهما.

وأُجيب بأنّ العبد إذا امتثل أمر سيّده حسن لغةً وعرفاً قول: «هذا موافق أمره» ولو لم يمتثل قيل: خالفه، والتقييد بالوجه الذي اقتضاه في الموافقة لا يستلزم انحصار مخالف الأمر في الإتيان بالمأمور به على غير الوجه الذي اقتضاه، بل مخالفة الأمر عبارة عن عدم الامتثال لمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه، وهو شامل للمخالفة بالتفسيرين، واعتقاد الحقّيّة موافقة للدليل الدالّ على كون الأمر حقّاً، لا موافقة الأمر؛ إذ موافقة الشيء تقرير مقتضاه، ومقتضى الدليل كون الأمر حقّاً.

قيل: إنّ المخالفة صادقة في الأمر بالنوافل فتدخل تحت الآية[1].

وأجاب أبو الحسين في زيادات المعتمد بـ:

أنّ في الأُولى أن تفعل ولك أن لا تفعل، وهذا يتضمّن معنيين: موافقته شيئان، أعني أن يفعل، ويجوز أن لا يفعل بمخالفته، هي أن لا يفعل مع عدم تجويزه أن لا يفعل، أو أن لا يفعل مع تجويزه أن لا يفعل، بخلاف الواجب؛ لأنّ مدلوله واحد، وهو أن يفعل، فمخالفته أن لا يفعل[2].

---

١. راجع المحصول، ج ٢، ص ٥٤.

٢. المعتمد، ج ٢، ص ٤٠٧.

ودعوى أنّ الأمر بالحذر عن المخالفة يبطلها عدم تعيّن المأمور بالحذر، وليس هم الذين يتسلّلون؛ لأنّهم المخالفون عن أمره، فلا يؤمرون بالحذر عن أنفسهم، مع أنّ ضمير «الحذر» مفرد، ولو عاد إلى «الذين» لكان جمعاً، ولو سلّم بقي ﴿ أَن تُصِيبَهُمْ ﴾[1] الآية ضائعاً؛ لأنّ «يحذر» لا يتعدّى إلى مفعولين، ولا ندّعي وجوب الحذر، بل جوازه، وهو كافٍ؛ إذ جوازه مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه، وإلّا لكان حذراً عمّا لا يوجد، ولم يوجد المقتضي لوقوعه، وهو سفه ممتنع.

والأمر المذكور للعموم بإمكان «إلّا الأمر الفلاني» ولأنّه رتّب العقاب على المخالفة، والترتّب يشعر بالعلّيّة، فيتحقّق الحكم في جميع صور الوصف، ولا قائل بالفرق بين أمر الله تعالى وأمر النبيّ ﷺ.

الرابع: تارك المأمور به عاصٍ؛ لقوله تعالى: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾[2]، و ﴿ لَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴾[3]، والمراد به ترك المأمور به.

وقال الحماسي:

أطعتِ الآمريكِ بصرم حبلي ... مُريهم في أحبّتهم بذاكِ

فإن هم طاوعوك فطاوعيهم ... وإن عاصوك فاعصي من عصاك[4]

والعاصي مستحقّ للعقاب؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[5] الآية.

أُورد بمنع الصغرى؛ لأنّه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى: ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾[6] عقيب قوله تعالى: ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ ﴾[7] تكراراً؛ لأنّ عدم العصيان دليل على فعل ما أُمروا به، ولأنّ المستحبّ قد يكون مأموراً به، وتركه غير عصيان، وبمنع كلّيّة الكبرى بقرينة الخلود المختصّ بالكفّار.

---

١. النور (٢٤): ٦٣.

٢. طه (٢٠): ٩٣.

٣. الكهف (١٨): ٦٩.

٤. ديوان الحماسة، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩، الرقم ٥٧٤؛ الأغاني، ج ١٧، ص ١٠٦.

٥. الجنّ (٧٢): ٢٣.

٦ و ٧. التحريم (٦٦): ٦.

وأُجيب بمنع التكرار؛ لعدم اتّحاد زمان الفعلين، فإنّ الأوّل ماضٍ والثاني مستقبل، ولدلالة «لا يعصون» على الإتيان التزاماً ودلالةً، و«يفعلون» مطابقةً، فلا تكرار؛ لإرداف إحدى الدلالتين بالأُخرى، والأمر بالندب ليس حقيقةً بل مجازاً؛ لكونه لازماً للوجوب، والكبرى للعموم؛ لأنّ «من» لفظ وضع للعموم، والأصل استعماله في موضوعه، و«الخلود» قد يراد به الزمان المطاول، كقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[1] مع قولهم: ﴿وَنَادَوْا يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[2]، فلا تختصّ بالكفّار وأنّ بناء الحكم على العصيان، فيتحقّق حيث تحقّق.

واستدلّ على الكبرى بأنّ قضيّة العرف استحقاق العقاب في الدلالة القاصرة لعلم الرقّ فما ظنّك بالموجد من العدم والمدبّر شابّ النعم.

الخامس: قوله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة»[3]، نفي الأمر بالسواك؛ لاقتضائه المشقّة عليهم، فيكون للوجوب؛ إذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه، فلم يتحقّق المشقّة به، ولأنّ الندبيّة ثابتة اتّفاقاً، فلو كان الأمر للندب لم يستلزم مشقّة زائدة تمنع لأجلها، والرازي جعله والخبر الذي بعده دليلاً على أنّ المندوب غير مأمور به؛ لأنّ لفظ «لولا» مفيد لامتناع الشيء لوجود غيره، فيفيد امتناع الأمر لوجود المشقّة، والإجماع واقع على ندبيّته، فيتحقّق الندب[4]. وعدم تحقّق الأمر بالسواك يلزم منه كون المندوب غير مأمور به، فإذا انضمّ إلى ذلك كون الأمر موضوعاً لطلب الفعل تعيّن كونه للوجوب.

ويشكل بأنّهما دلّا على أنّ بعض المندوب غير مأمور به، ولأنّ نتيجة الشكل الثالث لا تكون إلّا جزئيّة، فلا يتعيّن كون المأموربه واجباً؛ لاحتمال كونه مندوباً،

---

١. البقرة (٢): ٩٥.

٢. الزخرف (٤٣): ٧٧.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٢٢، باب السواك، ح ١؛ الفقيه، ج ١، ص ٥٥، ح ١٢٣ مع تفاوت يسير فيهما.

٤. المحصول، ج ٢، ص ٦٧ ـ ٦٩.

فإنّ قولنا: بعض المندوب غير مأمورٍ به، لا ينافي صدق قولنا: كلّ مأمورٍ به مندوب.

السادس: عتقت بريرة تحت عبد فكرهته، فقال لها ﷺ: «راجعيه». فقالت: تأمرني يا رسول الله، فقال: «لا، إنّما أنا شافع»؛ فقالت: لا حاجة لي فيه[1]. نفى ﷺ الأمر وأثبت الشفاعة الدالّة على الندبيّة، وهو دليل على أنّ المندوب غير مأمور به، فتعيّن كون المأمور به واجباً؛ لما تقدّم من بطلان كونه موضوعاً لغير طلب الفعل، ولأنّها علّلت بأنّه لو كان ذلك القول أمراً لكان واجباً، وأقرّها النبيّ ﷺ عليه فكان الأمر للوجوب.

ويشكل الأوّل بما مرّ من أنّ ثبوت الندبيّة وانتفاء الأمر لا يدلّ على عدم كون المأمور به مندوباً.

ويشكل الثاني بمنع تعليلها بأنّه لو كان أمراً لكان واجباً، مع احتمال أنّ مرادها من أمره ﷺ إلزامه.

السابع: إذا خالف العبد أمر سيّده ذُمّ، وعُلّل ذمّه بمخالفة أمر سيّده، وذلك دليل على حسن ذمّ تارك المأمور به، وهو معنى كون الأمر للوجوب.

اعترضه المصنّف بأنّ جاعله للندب أو للقدر المشترك يمنع حسن ذمّه عند الأمر إلّا مع القرينة[2].

وأُجيب بتعليل العقلاء ذمّه على ترك الأمر وإن لم يشاهدوه بحيث يعرفون القرينة.

الثامن: حمله على الوجوب يقطع فيه بعدم مخالفة الشارع، وعلى الندب يشكّ فيه؛ لأنّه إن كان واجباً فحمله عليه موجب للقطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر، وإن كان مندوباً فحمله على الوجوب يسعى في تحصيله بأبلغ الوجوه، فلا يتحقّق مخالفة الأمر على التقديرين، وحمله على الندب لا يحصل معه القطع بعدم المخالفة، إلّا على تقدير كونه مندوباً، فيجب حمله على الوجوب لقوله ﷺ: «دع

---

١. سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٧٠، ح ٢٢٣١ مع تفاوت يسير.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٢٢.

ما يريبك إلى ما لا يريبك»[١]، ولوجوب سلوك الطريق الأمن عند معارضة المخوف، ولأنّ في مخالفة الأمر ضرراً مظنوناً فيجب دفعه، ولا يتمّ إلّا بالحمل على الوجوب.

ويشكل بأنّه لا يدلّ على وضع الصيغة للوجوب الذي هو المدّعىٰ، فإنّه وارد على تقدير اشتراكها بين الوجوب والندب، بل وعلى تقدير وضعها للقدر المشترك، أو حقيقة في الندب مجازاً في الوجوب.

احتجّ القائلون بالاشتراك بين الاثنين والثلاثة والخمسة باستعماله فيها، وهو دليل الحقيقة.

وأُجيب بوجوده مع المجاز كالحقيقة، ولو سلّم أنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة لكنّه يترك للدليل، وقد تقدّم.

واحتجّ القائلون بالقدر المشترك بين الوجوب والندب ـ وهو مطلق طلب الفعل ـ باستعماله فيهما، فلو كان حقيقةً في أحدهما لزم المجاز، ولو كان حقيقةً فيهما لزم الاشتراك.

وأُجيب: المجاز وإن خالف الأصل يجب القول به؛ للدليل الدالّ على كونه حقيقةً في الوجوب بخصوصه، وهو يوجب مجازيّته به فيما عداه ممّا استعمل كالندب، وكالقدر المشترك بينهما، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز إذا تعارضا.

وأيضاً فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك، سواء وضع للقدر المشترك بينهما، أو للوجوب وحده، أو على تقدير كونه للقدر المشترك بكون استعماله في كلّ واحد بخصوصه مجازاً؛ لأنّه لم يوضع له اللفظ، ويحتاج إلى القرينة في دلالته عليه، فاحتمال كونه حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر أولى من القدر المشترك؛ لاستلزامه كثرة التجوّز.

فإذا عرفت ذلك في الأمر المبتدإ فاعلم أنّ الاختلاف واقع بين القائلين

---

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٦٢٣، ح ١٢١٤٠؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٤٥؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٦٦٨، ح ٢٥١٨؛ سنن النسائي، ج ٨، ص ٢٤٤، ح ٥٤٠٨.

بالوجوب في المبتدإ في الأمر الوارد عقيب الحظر أو الاستئذان والكراهية، فالمحقّقون أنّه كالمبتدإ، وهو اختيار المرتضى[١] والشيخ[٢] والقاضي عبد العزيز[٣]. ونقل المرتضى[٤] والشيخ أنّ القول بالإباحة مذهب الأكثر[٥].

لنا: تحقّق المقتضي للوجوب، وهو الأمر على ما تقدّم.

وما يدّعى معارضته إيّاه من تقدّم الحظر المضادّ له لا يصلح معارضاً؛ لأنّ الأحكام متساوية في التضادّ، ولا يمتنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة، فكذا إلى الوجوب، والعلم به ضروري، ولأنّ الحائض والنفساء مأمورتان واجباً بالصلاة بعد الطهر وقد كانت حراماً، ولأنّ قول السيّد لعبده أو الوالد لولده: «اخرج من الحبس إلى المكتب»، يفيد الوجوب.

ويشكل بمنع أنّ الأمر مطلقاً للوجوب، بل هو المبتدأ. والوجوب إنّما يضادّه الحظر، وغيره ليس ضدّاً له، وإن امتنع اجتماعه معه، والحائض والنفساء تصلّيان بالأمر السابق بالصلاة بعد زوال المانع، فالوجوب مستفاد من الأمر الأوّل، وإفادة أمر العبد والولد للوجوب للقرينة.

احتجّوا بوجوده من دون الوجوب، كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾[٦]، و ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾[٧]، و ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا ﴾[٨]، ولقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»[٩]. و «عن ادّخار لحوم

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٧٣.
٢. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
٣. لم نعثر عليه.
٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٧٣.
٥. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٨٣.
٦. البقرة (٢): ٢٢٢.
٧. المائدة (٥): ٢.
٨. الجمعة (٦٢): ١٠.
٩. مسند أحمد، ج ١، ص ٢٣٤، ح ١٢٤٠؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢١٨، ح ٣٢٣٥؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٠١، ح ١٥٧١؛ الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٣٧٠، ح ١٠٥٤ مع تفاوتٍ يسير في جميع المصادر.

الأضاحي، ألا فادّخروها»[1]، ولأنّ السيّد لو قال لعبده بعد أن نهاه عنه: «افعله». دلّ على الإباحة.

وأجاب [المصنّف] بمعارضته، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[2] وهذا أرجح؛ لأنّ تخلّف الأثر عن المقتضي لمانع أمر معقول غير قادح في كونه مقتضياً، ووجود الأثر لغير مقتضيه مُحال.

ويجاب بأنّ عدم إفادة الآيتين للوجوب يستفاد من القرينة لا من مجرّد كونه عقيب الحظر، والعرف معارض بالعرف المتقدّم.

[البحث الثاني: الأمر يدلّ على الماهيّة]

قال:

البحث الثاني: الحقّ أنّ الأمر يدلّ على طلب الماهيّة من غير شعور بوحدة ولا تكرار؛ لاستعماله فيهما، والاشتراك والمجاز على خلاف الأصل، ولاستلزامه كون كلّ عبادة ناسخة لما تقدّمها، ولقبوله القيدين فيقال: افعل مرّةً ودائماً من غير تكرير ولا نقض.

احتجّوا بأنّ النهي يقتضي التكرار، فكذا الأمر.

والجواب: المنع من الصغرى، وبالفرق فإنّ الانتهاء دائماً ممكن بخلاف الفعل.

احتجّ السيّد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال، وهما غير دالّين على مطلوبه على ما سيأتي. [تهذيب الوصول، ص ٩٨]

أقول: اختلف في أنّ الأمر المجرّد عن القرينة هل يدلّ على الوحدة أو التكرار؟ فقال جماعة من الفقهاء[3] والمتكلّمين[4] والإسفرايني: يقتضي التكرار المستوعب

---

١. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٠٥٥، ح ٣١٦٠؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ١٢٨، ح ٧١٩٦ مع تفاوت في المصدرين.

٢. التوبة (٩): ٥.

٣ و ٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٧٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٣٥.

لمدّة العمر مع الإمكان[1].

وقال آخرون: يقتضي الوحدة من حيث اللفظ، وهو اختيار الشيخ أبي جعفر[2].

وقال آخرون: لا يقتضي أحدهما من حيث المفهوم، إلّا أنّ تحصيل الماهيّة لمّا حصل بالمرّة اكتفي بها، بل هو موضوع للقدر المشترك، وهو مذهب المحقّقين، كالمرتضى على ما نقله عنه المصنّف في النهاية[3] وأبي الحسين[4] والرازي[5] والمصنّف[6]، والذي صرّح به في الذريعة[7] وتبعه القاضي الوقف[8]؛ لعدم العلم بإرادة التكرار أو الوحدة.

وقيل: للاشتراك[9]. وهو الذي نقله المصنّف عن المرتضى هنا، وقيل بالوقف؛ إمّا لادّعائهم الاشتراك، أو لعدم العلم بأنّه حقيقة في أيّهما[10].

لنا وجوه ثلاثة:

الأوّل: استعماله في كلّ منهما، كالحجّ والعمرة والصلاة، وقول السيّد لعبده: «احفظ دابّتي» للتكرار، وقوله: «اشترِ اللحم» للوحدة؛ لذمّ العقلاء إيّاه لو خالف في الموضعين، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل، فيكون للقدر المشترك، فلا يدلّ بمجرّده على أحدهما؛ لعدم دلالة العامّ على الخاصّ.

الثاني: أنّ التكرار يقتضي استغراق الأوقات؛ لعدم أولويّة بعضها بالفعل دون

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٧٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٣٥.
٢. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٣٥؛ وراجع أيضاً الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٠٠ ـ ١٠١.
٤. المعتمد، ج ١، ص ٩٨ ـ ٩٩.
٥. المحصول، ج ٢، ص ٩٨.
٦. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٣٥.
٧. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٠٠.
٨. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٧٨.
٩. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٠١.
١٠. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٣٥.

الباقي من جهة اللفظ ومن جهة المعنى، فالتخصيص ترجيح بلا مرجّح، هكذا قيل[1]. والأولى أنّه إذا كان للتكرار استوعب الأوقات فلا يطلب التخصيص، وإذا أمر بآخر استوعب جميع الأوقات أيضاً؛ لعدم الأولويّة، أو لأنّه مقتضاه، فرفع استيعاب الأوّل وقد كان ثابتاً بالشرع، فيكون نسخاً.

الثالث: قبوله التقييد بالمرّة ودائماً من غير تكرير ولا نقض، ولو كان لأحدهما لزم.

ويشكل الأوّل بأنّ استعمال اللفظ في أحدهما إن كان بخصوصه كان المجاز أو الاشتراك لازماً قطعاً، سواء وضع للقدر المشترك بينهما أو لا. أمّا إذا لم يوضع له؛ فلما ذكرتم، وأمّا على تقديره؛ فلأنّ استعماله في كلّ واحدٍ منهما بخصوصه إن كان باعتبار وضعه له ثبت الاشتراك، وإلّا كان مجازاً لوضعه لجزئه، وهو ذلك المشترك لا له، ولافتقاره في إفادته إيّاه إلى قرينة، وإن كان لأعمّ من كونه بخصوصه أو لأمر صادق عليه فنمنع لزوم الاشتراك. والمجاز على تقدير كونه موضوعاً لأحدهما دون الآخر، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن أحدهما ملزوماً للآخر، أمّا على هذا التقدير فلا، والحال هنا كذلك؛ للزوم الوحدة للتكرار.

ويشكل الثاني بأنّه غير مستلزم للمطلوب، وهو وضعه للقدر المشترك؛ لاحتمال وضعه للوحدة.

ويشكل الثالث باحتمال إرادة التأكيد عند تقييده بمقتضاه، والتجوّز عند تقييده بضدّه، كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾[2] و «رأيت أسداً يرمي».

سلّمنا، لكنّ لزوم المُحال على تقدير وضعه لأحدهما خاصّةً، أمّا إذا كان موضوعاً لهما بالاشتراك كان التقييد بأحدهما تعييناً لأحد معنيي المشترك.

احتجّ التكراريّون باشتراك الأمر والنهي في الدلالة على الطلب، لكنّ الأمر يدلّ على طلب الفعل، والنهي يدلّ على طلب الترك، فاقتضاء الفعل مطلق الطلب مشترك بينهما، والنهي للتكرار، فكذا الأمر.

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٣٦.
٢. البقرة (٢): ١٩٦.

والجواب: منع حكم الأصل، وهو اقتضاء النهي التكرار، ولئن سلّمناه منعنا الملازمة، للفرق بين الفعل والترك بإمكان الترك دائماً، واستحالة الفعل دائماً. ونمنع أيضاً من غلبة الوصف، أعني الطلب المطلق للحكم.

احتجّ القائلون بالاشتراك بحسن الاستفهام، فيقال: أردت مرّةً أو دائماً؟ كما روي أنّ سراقة قال للنبيّ ﷺ: أحجّنا هذا لعامنا أو للأبد؟[1] ولو وضع لأحدهما بدر إلى فهم السامع، فلم يحتج إلى الاستفهام. وبأنّه قد استعمل في كلّ واحدٍ من الوحدة والتكرار، والأصل في الاستعمال الحقيقة، وكون الأصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه أصالة عدم الاشتراك.

والجواب: قدّ بيّنّا أنّ الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة، ونمنع أنّ الاستفهام إنّما يحسن على تقدير الاشتراك؛ إذ قد يحسن الاستفهام عن أفراد المتواطئ، كـ«أعتق عبدي عنّي»، وله عبيد، يحسن أن يقال له: «أيّ عبيدك؟»، وقد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوّز، كما لو قال: «قتلت أسداً»، فيقال: «تعني السبع أو الرجل؟».

وقوله: «على ما سيأتي» يريد به في إثبات صيغة العامّ.

احتجّ أهل الوحدة بأنّ أهل اللغة أجمعوا على أنّ من أمر عبده بفعل ولا عادة متقدّمة هناك أنّه يفعل مرّةً، ولأنّه لو حلف ليصومنّ أو ليصلّينّ برئ بالمرّة إجماعاً.

وأُجيب بمنع الإجماع على المرّة الواحدة لا غير، بل يمكن الإجماع على أنّ المرّة مأمور بها، وهو مسلّم، والبرء بالواحدة في اليمين ليس من حيث اقتضاء اللفظ إيّاها خاصّةً، بل من حيث اقتضاء المرّة بمجرّد طلب الفعل، وهو أعمّ من المرّة أو التكرار، فلا يدلّ على خصوصيّة أحدهما، بل لمّا كانت المرّة لازمة لكلّ واحد من قسمي العامّ كانت واجبةً دون الزائد؛ لأصالة البراءة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٢٥، ح ٧٤.

[البحث الثالث في الأمر المعلّق]

قال :

البحث الثالث : الأمر المعلّق على شرط أو صفة لا يتكرّر بتكرّرهما إلّا مع العلّيّة ؛ لحسن : « إذا دخلت السوق فاشترِ اللحم » مع عدم إرادة التكرار ، وكذا : « أعطه درهماً إن دخل [الدار] » ، ولأنّ التعليق أعمّ منه مع قيدي الوحدة والتكرار ، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ بشيء من جزئيّاته ، ومع العلّيّة يثبت العموم ؛ لوجوب وجود المعلول عند وجود العلّة. [تهذيب الوصول ، ص ٩٩]

أقول : أجمع القائلون باقتضاء الأمر المطلق التكرار على اقتضائه هنا ، ومن لم يقل به هناك اختلفوا ، فذهب المرتضى[١] والشيخ[٢] والقاضي عبد العزيز[٣] وجماعة من الفقهاء إلى عدم تكراره بتكرّرهما مطلقاً[٤].

وقال آخرون : يتكرّر مطلقاً[٥].

وقال الرازي[٦] وجماعة من المتأخّرين : إنّه لا يفيد التكرير من حيث اللفظ ، ويفيده من حيث الأمر بالعمل بالقياس[٧] ، ويقرب منه قول المصنّف ، وهو أنّ الشرط إن لم يكن علّةً للحكم لم يتكرّر بتكرّره وإلّا تكرّر[٨] ، ومثال الشرط قوله تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ ﴾[٩] ، وأن يقال : « إن كان زانياً » أو « إذا زنى فارجمه ».

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٠٩.
٢. العدّة في أُصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
٣. لم نعثر عليه.
٤. العدّة في أُصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٠٥.
٥. العدّة في أُصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٠٦.
٦. المحصول ، ج ٢ ، ص ١٠٧.
٧. منهم البيضاوي في المنهاج المطبوع مع الابهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٥٣.
٨. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٤٤٥.
٩. المائدة (٥) : ٦.

ومثال الصفة قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ ﴾[1].

للمصنّف على الدعوى الأُولى وجهان:

الأوّل: أنّه لا يتكرّر بتكرّرهما عرفاً، فكذا لغةً وشرعاً.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ القائل لغلامه: «إن دخلت السوق فاشترِ اللحم» أو «اعطِ زيداً درهماً إن دخل الدار»، لا يحسن منه شراء اللحم كلّما دخل، وإعطاء الدرهم كلّما دخل المذكور، ولو فعله ذمّه العقلاء.

وأمّا الثاني؛ فلأنه لولاه لزم النقل.

ويشكل باستفادته من القرينة، ولهذا لم يطّرد في مثل القائل لعبده: «إذا شبعت فاحمد الله»، و «إذا صمت فافطر على مباح»، فإنّه يفيد التكرار.

الثاني: أنّ مطلق التعليق أعمّ، والعامّ لا يدلّ على شيء من جزئيّاته.

أمّا الأوّل؛ فلقبوله القسمة إليها، فيقال: «إن دخل فأعطه مرّةً ودائماً»، ولأنّ التعليق قد يكون في جميع الصور وفي بعضها.

والثاني ظاهر.

ويشكل بأنّ العامّ يدلّ على أحد جزئيّاته إذا كان فيه أرجح، كاستعمال اللفظ بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز، ومدّعي التكرار أو الوحدة يزعم أنّه موضوع اللفظ فيصرف اللفظ إليه. وعلى الثانية أنّ العلّة تستلزم معلولها في جميع صور وجودها، وإلّا لم يكن علّةً، وهو حقّ إذا كانت تامّةً.

احتجّ المكرّرون بوروده للتكرار، كآية السرقة[2] والزانية والزاني[3] و ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾[4]، والأصل الحقيقة.

وأُجيب بأنّا لم ندّعِ أنّه للوحدة بل هو أعمّ، فقد يستعمل في التكرار، كما ذكر، وفي الوحدة كما تقدّم، ولأنّ ما ذكر علل، وقد بيّنّا التكرّر بالعلل.

واحتجّ الرازي على إفادته من جهة القياس بأنّ ترتيب الحكم على الشرط

---

١ و ٢. المائدة (٥): ٣٨.

٣. إشارة إلى الآية ٢ من النور (٢٤).

٤. المائدة (٥): ٦.

أو الوصف مشعر بكونهما علّة، فيتحقّق الحكم حيث تحقّق الوصف، لاستقباح: «إن كان عالماً فاقتله»، و «إن كان جاهلاً فأكرمه»، وكذا: «استخفّ بالعالم» و «أكرم الجاهل»، والاستقباح إمّا من حيث جعل العلم علّةً للقتل والاستخفاف علّة للإكرام، أو من حيث إنّ العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي الإكرام، والثاني باطل؛ لأنّه لا امتناع في استحقاق العالم القتل بسبب الزنى أو ارتداد، واستحقاق الجاهل الإكرام بسبب شجاعة وسخاء، ولا يستند الاستقباح إلى وصف آخر؛ لتحقّق الحكم به مع الذهول عن سائر الأوصاف، بل ومع فرض عدمها فتعيّن الأوّل، وحينئذٍ يتكرّر بتكرّره؛ ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود العلّة[1].

ويشكل باحتمال كون الاستقباح بجعل العلم شرطاً للقتل، وجعل الجهل شرطاً للإكرام، والشرط لا يستلزم المشروط في الوجود.

[البحث الرابع: هل الأمر يفيد الفور؟]

قال:

البحث الرابع: الحقّ أنّ الأمر لا يفيد الفور ولا التراخي؛ لاستعماله فيهما، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل، فيكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما، ولقبوله التقييد بكلّ منهما من غير تكرير ولا نقض، ولأنّ المراد من الأمر إدخال المصدر في الوجود، وهو شامل للقيدين.

احتجّوا بذمّ إبليس على ترك السجود في الحال، وبقوله تعالى: ﴿ سَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾، ﴿ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾، ولأنّ التأخير إن كان إلى غاية معيّنة غير مبيّنة أو غير معيّنة لزم تكليف ما لا يطاق، وإن جاز دائماً خرج عن كونه واجباً، وإن كان إلى غاية معيّنة مبيّنة وجب معرفة البيان.

والجواب: أنّ إبليس استحقّ الذمّ بتركه لا بعزم الفعل، ولأنّ الأمر هنا للفور؛ لقوله

---

١. المحصول، ج ٢، ص ١٠٩ وما بعد.

تعالى : ﴿ فَقَعُواْ لَهُۥ ﴾ ، والمسارعة إلى المغفرة مجاز ؛ إذ المراد ما يقتضيها وليست الآية دالّة على الفوريّة ، ولو دلّت لاستفيد الفور من خارج ، والتأخير يجوز إلى غاية يغلب معها الظنّ بالتلف عقيب الفعل ، كما لو قال : «افعل في أيّ وقت شئت» وكقضاء الواجب والنذر المطلق. [تهذيب الوصول، ص ٩٩ ـ ١٠٠]

أقول : قالت الحنفيّة والحنابلة الذاهبون إلى اقتضاء الأمر التكرار : إنّ مطلق الأمر يفيد الفور.

وقال الجبّائيّان[١] وأبو الحسين[٢] والقاضي أبو بكر[٣] وجماعة من الشافعيّة[٤] والأشعريّة : إنّه يفيد التراخي ، بمعنى جواز تأخير الفعل عن أوّل أوقات الإمكان لا وجوبه[٥].

وقالت الواقفيّة بالاشتراك . وتوقّف المرتضى[٦].

وقال المتأخّرون ـ كالرازي[٧] والمصنّف ـ : إنّه للقدر المشترك بين الفور والتراخي ، ولا دلالة له على أحدهما إلّا من خارج ؛ لوجوه ثلاثة :

الأوّل : أنّه استعمل في الفور كالحجّ عندنا ، وفي التراخي كالنذر المطلق والكفّارات وقضاء الواجب ، فتعيّن القدر المشترك ، فلا يدلّ على أحدهما ؛ لعدم دلالة العامّ على الخاصّ.

الثاني : يحسن أن يقال : «افعل الآن وغداً ومتى شئت» ولا تكرير ولا نقض.

الثالث : قال أهل اللغة : لا فرق بين «افعل» و «تفعل» إلّا الخبريّة والأمريّة ، فيتساويان فيما عداهما ، ومدلول الخبر إدخال الماهيّة الشامل للفور والتراخي ، فكذا الأمر.

---

١ . حكاه عنهما أبو الحسين في المعتمد ، ج ١ ، ص ١١١ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٤٥١.

٢ . المعتمد ، ج ١ ، ص ١١١ وما بعدها.

٣ ـ ٥ . حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٤٥١.

٦ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ١ ، ص ١٣١.

٧ . المحصول ، ج ٢ ، ص ١١٣.

ويرد على الأوّل ما مرّ، وعلى الثالث أنّ الفارق إن كان ماهيّةً كلّ منهما مع خواصّه، لم يلزم المساواة في عدم الدلالة على الفور؛ لجواز كونه من خواصّ الأمر، وإن كان الماهيّة لا مع خواصّه، احتمل الأمر الصدق والكذب.

احتجّ القائلون بالفور بوجوه:

الأوّل: أنّه لولاه لكان لإبليس الاعتذار في الحال، فلا يوجب ذمّه، وقد ذمّه في الآية[1].

الثاني: قوله: ﴿ سَارِعُوٓاْ ﴾[2]. والمراد به سبب المغفرة وهو امتثال الأمر، وقوله ﴿ فَاسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾[3] وامتثال الأمر من الخيرات.

الثالث: لو جاز التأخير إلى غاية معيّنة فليس إلّا ظنّ الموت إجماعاً، لكنّ الظنّ إن لم يكن بسبب فهو، كالظنون السوداويّة، وإن كان بسبب فليس إلّا المرض أو علوّ السنّ؛ إذ لا قائل بغيرهما، لكنّ كثيراً من الناس يموت فجأةً بلا كبر، وهو يقتضي عدم تكليفه في نفس الأمر بالفعل، مع أنّ ظاهر الأمر الوجوب.

وإلى غير معيّنة، أو معيّنة غير مبيّنة تكليف بالمُحال؛ لعدم علمه به وقدرته عليه، ولا إلى غاية ينفي الوجوب؛ لجواز تركه دائماً.

والجواب: الذمّ على الإباء والاستكبار، لقوله تعالى: ﴿ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ ﴾[4]، وتجبّره وافتخاره على آدم عليه السلام، لقوله: ﴿ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ﴾[5]. أو على عدم السجود المقترن بالعزم على عدم الامتثال، أو بعدم العزم عليه والفاء قرينة الفور؛ لأنّها للتعقيب على ما مرّ، وليس المراد بـ«المغفرة» حقيقتها؛ لكونها من فعل الله، بل المراد سببها المقتضي لها، وليس فيها دلالة على أنّه امتثال الأمر على الفور، وحمل على التوبة.

---

١. الأعراف (٧): ١٢.

٢. آل عمران (٣): ١٣٣.

٣. المائدة (٥): ٤٨.

٤. البقرة (٢): ٣٤.

٥. الأعراف (٧): ١٢.

واعترضه المصنّف بأنّ المقتضي للمغفرة هو الفعل، فالمسارعة إليه معنى الفور، وكذا قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾[١] ولو دلّتا لم يستفد الفور من مجرّد الأمر، بل من النصّ على الفوريّة هنا، وليس ذلك المتنازع؛ إذ هو الأمر المطلق والتأخير يجوز إلى غلبة الظنّ، وما ذكرتم عليه معارض بما إذا صرّح بقوله: «افعل في أيّ وقت»، وبما أُجمع على وجوبه موسّعاً، كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفّارات، فجوابكم جوابنا. واحتجاج المرتضى على الوقف بحسن الاستفهام والاستعمال[٢] لا ينافي وضعه للقدر المشترك بحسنهما معه.

[البحث الخامس في الأمر المعلّق بكلمة «إن»]

قال:

البحث الخامس: في الأمر المعلّق بكلمة «إن» عدم عند عدم الشرط؛ لأنّه ليس علّة في وجوده، ولا مستلزماً له، فلو لم يستلزم العَدَم العَدَم خرج عن كونه شرطاً، وإلّا جاز كون كلّ شيء شرطاً لكلّ شيء، ولأنّ يَعلى بن أُميّة سأل عن سبب القصر مع الأمن وأقرّه النبيّ ﷺ، ولقوله ﷺ: «والله لأزيدنّ على السبعين» عقيب: ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾.

احتجّوا بإمكان قيام غيره مقامه، ولقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾؛ فإنّه لا يقتضي إباحة الإكراه مع عدم إرادة التحصّن.

والجواب: أنّ الشرط حينئذٍ أحدهما لا بعينه، لا ما فرض شرطاً، والآية تقتضي تحريم الإكراه مع إرادة التحصّن، فينتفي التحريم عند عدم الإرادة، ولا يلزم من نفي التحريم الإباحة، فإنّ نفي التحريم قد يكون للإباحة، وقد يكون لامتناع المنهيّ عنه عقلاً، وهو كذلك ها هنا، فإنّ مع إرادة البغاء الحاصلة من نفي إرادة التحصّن يمتنع الإكراه على البغاء. [تهذيب الوصول، ص ١٠٠ ـ ١٠١]

---

١. المائدة (٥): ٤٨.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٣٢.

أقول: ذهب أبو الحسين[١] وابن سريج[٢] وجماعة من الشافعيّة وأبـو الحسـين[٣] الكرخي[٤] والرازي إلى عدمه بعدم الشرط[٥] كقول المصنّف، وقال القاضيان[٦]، ونقله عبد الجبّار عن أبي عبد الله البصري: لا يعدم بعدمه[٧].

للأوّلين:

الأوّل: أنّ «إن» حرف شرط باتّفاق النحاة، وعنوا بذلك إنّما يقترن به شـرط الجزاء المعلّق عليه، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولأنّه لو لم يكن فـي اللـغة كذلك لزم النقل، ومتى كانت حرف شرط وجب العدم؛ لأنّ شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه؛ لاتّفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطاً لصحّة الصـلاة والنصاب شرطاً لوجوب الزكاة، وعنوا به انتفاء الصحّة والوجوب عند انـتفائهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولأنّ وجوده لا يلزم منه وجود مشروطه، ولا يؤثّر فيه، فلو لم يتلازما خرج عن شرطيّته؛ إذ لو كان شرطاً له مع نفي التلازم بـينهما مطلقاً لكان كلّ شيء شرطاً لغيره، وهو باطل.

ويشكل باستعمال الشرط في العلاقة والعلّة، بل وفي كلّ ما يقترن به حـرفه، حتّى أنّ الرازي ومن استدلّ بهذا الدليل يدّعون أنّ حرف الشرط يدلّ على عـلّيّة ما اقترن به الحكم المعلّق عليه[٨]، ولأنّ المتبادر إلى الذهـن التـلازم بـين المـعلّق والمعلّق عليه في الوجود لا في العدم، ومن ثمّ حكم بأنّ استثناء نقيض التالي ينتج

---

١. المعتمد، ج ١، ص ١٤١ و ١٤٢.

٢. نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦١.

٣. كذا في النسختين، والصحيح: «أبو الحسن» كما ورد في المصدر، والأعلام، الزركلي، ج ٤، ص ١٩٣.

٤. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦١.

٥. المحصول، ج ٢، ص ١٢٢.

٦. نقله عنهما العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦١.

٧. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٤٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦١.

٨. راجع المحصول، ج ٢، ص ١٢٢.

نقيض المقدّم، وبالعكس لا ينتج شيئاً. فلو كان الشرط حقيقةً فيما ينتفي الحكم بانتفائه بخصوصه لزم الاشتراك إن كان حقيقةً في هذه المعاني أو في شيء منها أيضاً. والمجاز إن لم يكن فيوضع للقدر المشترك بينهما، وهو اللازم لما علّق عليه في وجوده أو عدمه. وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علّق عليه عدمه؛ لاحتمال اللزوم في الوجود خاصّة، ولا يلزم من عدم الملازمة في الوجود والعدم اشتراط كلّ شيء لغيره؛ لأنّه لا يلزم من مشاركة غير الشرط في عدم الملازمة وجوداً وعدماً مشاركته في كونه شرطاً؛ لاشتراك المختلفات في اللوازم. على انّ ما ذكره يندرج فيه لزوم كون الشيء شرطاً لنفسه ولمعانده، وهو ظاهر الفساد.

الثاني : أنّ يعلى بن أُميّة فهم من تعليق القصر على الخوف بأنّ عدم القصر بعدم الخوف، حيث سأل النبيّ ﷺ أو عمر بن الخطّاب وقال: ما بالنا نقصر وقد أمنّا؟ وقد قال الله تعالى: ﴿ إِنْ خِفْتُمْ ﴾. وفهم عمر لقوله: لقد عجبت ممّا عجبت منه، فسألت النبيّ ﷺ فقال: «تلك صدقة تصدّق الله عليكم فاقبلوا صدقته»[1]. وفهمهما مع أنّهما من أهل اللسان وتقرير النبيّ ﷺ لهما دليل المدّعى.

واعترض بمنع فهمهما ذلك، والتعجّب من عدم تحقّق الإتمام عند تحقّق مقتضيه، وهو الآيات أو الدليل الدالّ على وجوب الإتمام في الصلاة، وأنّ حالة الخوف مستثناة منها، فبقي ما عداها ثابتاً على الأصل، أعني الإتمام، وليس التعجّب من بقاء المعلّق عند عدم المعلّق عليه. ثمّ إنّه حجّة عليكم؛ لأنّه قد تحقّق المشروط وهو القصر، مع عدم شرطه وهو الخوف؛ للإجماع على القصر في السفر مع الأمن.

وأُجيب بمنع دلالة الآيات على الإتمام؛ فإنّ عائشة روت: أنّ الصلاة مطلقاً كانت ركعتين فأُقرّت صلاة السفر وزيد في الحضر[2].

---

١. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣٣٩، ح ١٠٦٥؛ الجامع الصحيح، ج ٥، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ح ٣٠٣٤؛ سنن النسائي، ج ٣، ص ١١٦ ـ ١١٧، ح ١٤٢٩؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٣، ص ١٩٢، ح ٥٢٧٨ مع اختلاف في المصادر، والآية في النساء (٤): ١٠١.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦٣.

ورُدَّ بأنّه لو كان كذا لم يطلق على صلاة السفر القصر في الآية[1]، كما لم يطلق على الصبح، فهو دليل على سبق وجوب الإتمام، وحجّيّته علينا إنّما تثبت لو لم يكن القصر بدليل أقوى من دليل عدم الشرط على عدم المشروط.

وردّ بلزوم تعارض الدليل وهو خلاف الأصل.

الثالث: قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[2] الآية. فقال النبيّ ﷺ: «والله لأزيدنّ على السبعين»[3]. وهو دليل فهمه أنّ عدم الشرط ـ أعني الاقتصار على السبعين ـ مقتضٍ لعدم المشروط، أعني عدم الغفران.

وأُجيب بمنع صحّة الخبر؛ لاستحالة استغفاره للكفّار وفاقاً؛ ولأنّه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذكر «السبعين» جرى مبالغة في اليأس، وقطع الطمع عن الغفران، كقول القائل: اشفع أو لا تشفع إن تشفع لهم سبعين مرّةً لم أقبل شفاعتك، والسبعون كالمثل في كلامهم للتكثير.

قال عليّ عليه السلام:

لأُصبِحنّ العاصي بن العاصي سبعين ألفاً عاقدي النواصي[4]

سلّمنا لكن نمنع فهم ما ذكرتم؛ إذ ليس في كلامه ما يدلّ على الزيادة على السبعين ليغفر لهم، فيحتمل كون ذلك إظهاراً لغاية رأفته ورحمته على أُمّته، كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمَنْ عَصَانِى فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[5]، ولاستمالة قلوب الأحياء منهم، ولرغبتهم في الدين، أو لدعاء أُمّته عليه السلام إلى ترحّم بعضهم على بعض، أو لمصلحة رآها.

ويشكل بأنّه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه؛ إذ لا يجب الغفران

---

١. النساء (٤): ١٠١.

٢. التوبة (٩): ٨٠.

٣. لم نعثر في المصادر الحديثيّة على رواية بهذه العبارة. نعم، ورد في مسند أحمد، ج ١، ص ٢٩، ح ٩٦؛ وصحيح البخاري، ج ١، ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠، ح ١٣٠٠؛ وجامع البيان، ج ٦، الجزء ١٠، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، ح ١٣٢٣٥ ـ ١٣٢٣٩، ذيل الآية ٨٠ من التوبة (٩)؛ وجامع الأُصول، ج ١، ص ٧٥٢ ـ ٧٥٣، ح ٦٥٨ و ٦٥٩ مع اختلافٍ في العبارة.

٤. ديوان الإمام عليّ عليه السلام، ص ٣٢٨، الرقم ٢٤٩.

٥. إبراهيم (١٤): ٣٦.

على تقدير الزيادة على السبعين اتّفاقاً، بل فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه، وليس هو المدّعى، ولا ملزومه.

والوجه الثالث لو صحّ يدلّ على أنّ الخبر المعلّق عدمه عند عدمه، والمصنّف صدّر دعواه بالأمر.

قلت: المشهور في لفظ الحديث: «أنّ الله قد رخّص لي فأزيد على السبعين»، ذكره في الكشّاف[1].

احتجّوا بإمكان وجود شرط آخر يقوم مقامه، فلا يلزم من عدم الشرط مطلقاً عدم مشروطه؛ لجواز وجود ذلك القائم. وبالمعارضة بأنّ عندنا ما ينفيه لو كان الأمر المشروط عدماً عند عدم شرطه لزم إباحة إكراه الفتيات على البغاء عند عدم إرادتهنّ التحصّن، فإنّه تعالى شرط في تحريم إكراههنّ عليه إرادة التحصّن[2]، وإذا انتفى التحريم تثبت الإباحة.

والجواب: الشرط إذن أحد الأمرين، فلا يتحقّق عدم الشرط لعدم أحدهما لوجود الآخر؛ لتحقّق الكلّي بتحقّق أحد جزئيّاته، وبمنع حصول الإباحة عند زوال التحريم؛ لأنّ انتفاءه قد يكون لامتناع الفعل كما هو هنا، فإنّه على تقدير عدم إرادتهنّ التحصّن يردن البغاء فيمتنع إكراههنّ عليه؛ لأنّه حملهنّ على البغاء كرهاً، وهو ممتنع بدون كراهتهنّ له، وهو جواب أبي الحسين البصري[3].

ويشكل بثبوت الواسطة بين إرادتي التحصّن والبغاء؛ لجواز الذهول عنهما. والأولى أنّ هذا لا يرد على المصنّف؛ لأنّه نهي، وكلامه في الأمر.

[البحث السادس: عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر المعلّق به]

قال:

البحث السادس: الحقّ أنّ عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر المعلّق به، مثل: «زكّوا عن الغنم السائمة»؛ لانتفاء الدلالات الثلاثة. أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر،

---

١. الكشّاف، ج ٢، ص ٢٩٤، ذيل الآية ٨٠ من التوبة (٩)، وفيه: «فسأزيد على السبعين».

٢. النور (٢٤): ٣٣.

٣. المعتمد، ج ١، ص ١٤٤.

وأمّا الالتزام؛ فلأنّ ثبوت المعلّق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه، ولا يستلزم العامّ الخاصّ.

وقول أبي عبيد ـ في قوله عليه‌السلام: «لَيّ الواجد يحلّ عقوبته وعِرضه» أنّه يدلّ على أنّ لَيّ غير الواجد لا يحلّ عقوبته ولا عرضه ـ مبنيّ على اجتهاده، لا أنّه نقل عن أهل اللغة، وفائدة التخصيص إمّا الاهتمام بالذكر، أو لسبق بيانه، أو لسبق خطوره في حقّ غير الله تعالى، أو لحاجة السامع، أو ليستدلّ السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد، أو لأنّ بيان المسكوت عنه غير واجب، أو ليبيّنه بالنصوص، أو يحيله على الأصل، كما لو قال: «لا زكاة في السائمة»، وخصّ المنطوق للاشتباه فيه.

تذنيب: إن كان الوصف علّةً لزم من نفيه نفي الحكم؛ تحقيقاً للعلّيّة، ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص بالحكم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾، ولا في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ﴾، لأنّ التخصيص هنا للعادة، وأيضاً تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدلّ على نفيه عمّا زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس. [تهذيب الوصول، ص ١٠٢ ـ ١٠٣]

أقول: أثبت الشافعي[١] ومالك[٢] وأحمد[٣] والأشعري[٤] وجماعة من المتكلّمين مفهوم الوصف حجّة[٥]، ونفاه الحنفيّة والمعتزلة والقاضي أبو بكر[٦] والقفّال[٧] وابن سريج[٨] والرازي[٩] والمصنّف.

لنا: انحصار الدلالة في الثلاث، ولا مطابقة ولا تضمّن؛ لعدم وضع اللفظ لانتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف، ولا هو جزء ممّا وضع له اللفظ، ولا التزام؛ لأنّ شرطه اللزوم الذهني لما مرّ، ولا لزوم هنا؛ لأنّ تصوّر ثبوت الزكاة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا بمتلازمين ذهناً؛ لتصوّر كلّ منهما حال الذهول عن

---

١ ـ ٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٧٠.

٥ ـ ٨. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٧٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٧٠؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ٣٧٢.

٩. المحصول، ج ٢، ص ١٣٦.

الآخر، ولتجويز العقل الوجوب فيهما وعدمه فيهما لـ «زكّوا عن الغنم» أو «لا زكاة في شيء من الغنم»، ولأنّ انتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف يحصل في مثل هذه، وينتفي في مثل: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا ﴾[2]، فثبوت الحكم في محلّ الوصف أعمّ من انتفائه عن غير محلّه، ومن عدمه، والعامّ لا يستلزم الخاصّ.

احتجّوا بقول أبي عبيد القاسم بن سلام بدليل الخطاب؛ لأنّه قال في قوله ﷺ: «ليّ الواجد...» الحديث[3] يدلّ على أنّ ليّ غير الواجد لا تحلّ عقوبته ولا عرضه، وفي قوله: «مطل الغنيّ ظلم»[4]، على أنّ مطل غير الغنيّ ليس ظلماً[5]، وقوله حجّة؛ لأنّه من أهل اللغة العارفين بمدلولات الألفاظ، و «الواجد الغنيّ»، و «الليّ المطل» وإحلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه؛ ولأنّه لولا اختصاصه بالحكم لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحاً لذاته، أو لأنّه لا بدّ في التخصيص من فائدة، ولا فائدة إلّا انتفاء الحكم عمّا عداه.

وهذا الوجه أشار إليه المصنّف بذكر جوابه.

والجواب: أنّ أبا عبيد لم ينقله عن أهل اللغة بل هو اجتهاده، وهو ليس حجّة على غيره، ثمّ يعارض بقول جماعة من أهل اللغة النافين لدليل الخطاب، كالأخفش[6] وغيره، والمصنّف لمّا خصّص الدعوى بالأمر كالرازي[7] لم يرد عليه

---

١. الإسراء (١٧): ٣١.

٢. المائدة (٥): ٩٥.

٣. مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٥٩، ح ١٧٤٨٦، و ص ٥٢٦، ح ١٨٩٦٢، و ص ٥٢٧، ح ١٨٩٦٩؛ غريب الحديث، الهروي، ج ١، ص ٣٠١، والرواية هكذا: «ليّ الواجد يُحلّ عِرضه وعقوبته»؛ صحيح البخاري، ج ٢، ص ٨٤٥، ذيل الحديث ٢٢٧٠.

٤. الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٠، ح ٥٨٢٢؛ صحيح البخاري، ج ٢، ص ٨٤٥، ح ٢٢٧٠؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٠٣، ح ٢٤٠٤.

٥. ولقول أبي عبيد القاسم بن سلّام راجع غريب الحديث، ج ١، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

٦. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٧١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٧٦.

٧. راجع المحصول، ج ٢، ص ١٣٧.

ما ذكره أبو عبيد؛ لأنّه خبر لا أمر.

ونمنع الملازمة في الثاني، وعدم الفائدة.

فإنّ هنا أُموراً صالحةً لإفادة التخصيص:

الأوّل: شدّة الاهتمام لحاجة السامع إلى بيانه لمن يكون مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها.

الثاني: أن يسأل عنه دون غيره.

الثالث: سبق بيان حكم غير محلّ الوصف.

الرابع: سبق خطور محلّ الوصف في حقّ غير الله تعالى، أمّا في حقّ الله تعالى فيستحيل التجدّد في علمه.

الخامس: حاجة السامع إليه كما تقدّم.

السادس: ليستدلّ السامع به على حكم المسكوت عنه؛ إذ ربما كان ذكرهم دليلاً على غيره، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ﴾[1]، فإنّه يدلّ على المنع من قتلهم عند عدم خشية الفقر بطريق الأولى.

السابع: تأخّر غير المذكور؛ لكونه غير واجب.

الثامن: تأخّره لينصّ عليه بالخصوص؛ لكون دلالة اللفظ الناصّ أقوى من العامّ؛ لاحتمال الثاني التخصيص دونه.

التاسع: تأخّره ليقاس عليه عند جاعله حجّةً، ليجتهد المكلّف في استخراجه، بأن يستنبط من التخصيص على المذكور عليه الوصف المشترك، فيعدّي حكمه إليه، فيحصل له ثواب المجتهدين.

العاشر: يحيل حكم المسكوت عنه على الأصل، ويبيّن حكم غيره؛ لكونه محلّ الاشتباه، كما لو قال: «لا زكاة في السائمة»، فإنّها لمّا كانت خفيفة المؤونة كان احتمال وجوب الزكاة فيها أرجح، ويبقى المعلوفة على حكم الأصل.

ثمّ هنا فروع أربعة[2]:

---

١. الإسراء (١٧): ٣١.

٢. في جميع النسخ: «ثمّ هنا فروع أربعة»، لكن لم يذكر إلّا ثلاثة فروع، كما يأتي.

الأوّل : إذا كان الوصف علّةً للحكم اقتضى عدمه عدمه ؛ تحقيقاً للعلّيّة، ولأنّه لو ثبت الحكم حال عدم الوصف، فإمّا بلا علّة وهو محال ؛ إذ التقدير كونه معلولاً لذلك الوصف، أو بعلّة مغايرة للوصف، فلا يكون الوصف بخصوصه علّةً له، بل العلّة أحدهما، وقد فرض علّة، هذا خلف.

ويشكل بأنّ علل الشرع معرّفات وعلامات لا مؤثّرات، ولا يلزم من عدم العلامة عدم الحكم.

سلّمنا، لكن نمنع كون انتفاء ذلك الوصف علّة لذلك الحكم في الجملة، بتقدير استناده إلى علّة مغايرة له، فإنّ كون الرباء علّةً لإباحة الذمّ لا يرفع كون الردّة علّة له، وكذا في العلل العقليّة، فإنّ كون الشمس علّةً لتسخين الماء ـ مثلاً ـ لا يرفع كون النار علّة له.

نعم، إذا أُخذ الحكم شخصيّاً امتنع تعليله بشيئين على البدل.

الثاني : القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بأنّه يتخلّف فيما إذا ظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي، أمّا مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ ﴾[1] الآية، فإنّ الباعث على ذكر القيد دفع ما يتوهّم من إباحة قتلهم عند خشية الإملاق لو اقتصر على قوله : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ ﴾، وقوّة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الإملاق. ويمكن أن يكون الباعث على التقييد منع العرب عمّا كانوا يعتادونه من قتل الأولاد عند خوف الفقر، ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظنّ كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه، وكما في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ ﴾[2] ؛ فإنّ الباعث على التخصيص هو العادة ؛ إذ الخلع لا يجري غالباً إلّا عند الشقاق، ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظنّ بكون سببه نفي الحكم عمّا عداه، وكقوله تعالى : ﴿ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[3] وكذا

١. الإسراء (١٧) : ٣١.
٢. النساء (٤) : ٣٥.
٣. النساء (٤) : ٢٣.

لو كان التقييد لسؤال سائل، كما لو قال: أفي سائمة الغنم زكاة؟ فقال عليه السلام مجيباً له: «في سائمة الغنم زكاة»، ففي هذه الصور وأمثالها نمنع حصول الظنّ بكون التقييد لنفي الحكم عمّا عدا المقيّد.

الثالث: إذا قال عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»، هل يقتضي نفيها عن معلوفة البقر أو الإبل أو غيرهما، أم لا؟ قال به بعض فقهاء الشافعيّة[1]، وأنكره المحقّقون.

واستدلّ الرازي بأنّ دليل الخطاب نقيض المنطوق، فلمّا تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضياً لمعلوفة الغنم دون غيرها[2].

قالوا: السوم يجري مجرى العلّة في وجوب الزكاة؛ لأنّه وصف مناسب للحكم المعلّق عليه، وذلك موجب لظنّ علّيّته له، وحينئذٍ يلزم من وجوب الزكاة في جميع صور انتفاء السوم؛ لأنّ عدم العلّة مستلزم لعدم الحكم ظاهراً؛ لأصالة اتّحاد العلّة[3].

والجواب: أنّ الوصف المذكور هو سوم الغنم، لا مطلق السوم فهو علّة في جنسه خاصّةً؛ لامتناع ثبوت سوم الغنم بجنس غيرها.

[البحث السابع: الحكم المقيّد بالغاية...]

قال:

البحث السابع: الحكم المقيّد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعد الغاية له، فإنّ معنى «صوموا إلى الليل»: صوموا صوماً آخره الليل، فلو وجب بعدها لم يكن آخراً.

أمّا مفهوم اللقب فليس حجّةً عند الأكثر، وإلّا لزم الكفر من قولنا: «زيد موجود وعيسى رسول الله».

ومفهوم الحصر حجّة، مثل: «صديقي زيد والعالم بكر»، وإلّا لزم الإخبار بالأخصّ عن الأعمّ.

---

١. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٤٨ بقوله: «وقال بعض الفقهاء من أصحابنا»؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٧٢.

٢. المحصول، ج ٢، ص ١٤٨.

٣. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٤٨.

وإذا كان العدد علّةً لعدم الحكم كان الزائد علّةً لاشتماله على العلّة، ولا يلزم من اتّصاف الناقص بأمر اتّصاف الزائد به، فإنّ وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة، وإباحة الأربع لا تستلزم إباحة الزائد.

وإذا أُبيح عدد لزم إباحة الناقص إن وجب دخوله، كإباحة الخمسين عند إباحة جلد مائة.

وإن لم يدخل لم يجب، كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد؛ لأنّ الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين.

وإذا حرّم عدداً فقد يكون تحريم الأقلّ أولى، مثل: تحريم استعمال نصف الكرّ النجس، فتحريم الأقلّ منه أولى.

وقد لا يكون، فإنّ تحريم جلد الزاني أكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة.

فظهر أنّ تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عمّا عداه.

[تهذيب الوصول، ص ١٠٣ ـ ١٠٤]

أقول: هنا مسائل أربع:

الأولى: في تقييد الحكم بالغاية، كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[2]، ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[3] هل يدلّ على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية؟

قال جماعة من الفقهاء[4] والقاضيان[5] وأبو الحسين البصري[6] والرازي والمصنّف: نعم[7]، خلافاً للحنفيّة وجماعة من الفقهاء[8].

---

١. البقرة (٢): ١٨٧.

٢. البقرة (٢): ٢٢٢.

٣. البقرة (٢): ٢٣٠.

٤ و ٥. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٨٨.

٦. المعتمد، ج ١، ص ١٤٥.

٧. المحصول، ج ٣، ص ٦٦.

٨. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٨٨.

لنا: أنّ «حتّى» و«إلى» لانتهاء الغاية فهو جارٍ مجرى: «صوموا صوماً آخره الليل أو نهايته»، فلو وجب الصوم ليلاً لم يكن آخراً ونهايةً بل وسطاً، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

قالوا: لا يدلّ بالمطابقة ولا بالتضمّن وهو ظاهر؛ إذ ليس موضوعاً لانتفاء ما بعد الغاية، ولا جزءاً ممّا وضع له ولا بالالتزام؛ لما مرّ من أنّ شرطه اللزوم الذهني وليس؛ إذ يمكن تصوّر وجوب الصوم إلى الليل بدون تصوّر عدم وجوبه في الليل، ولإمكان وجوبهما؛ إذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل حكم السابق وفاقاً.

وأُجيب بمنع عدم اللزوم؛ فإنّه لا يمكن تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره الليل منفكّاً عن تصوّر عدمه في الليل على ما تقدّم، وإمكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيّد بالغاية بمثله بعدها لا يدلّ على عدم اللزوم، بل هو مبيّن؛ لعدم إرادة حقيقة الغاية من لفظها، ولو صرّح بأنّ المراد بلفظ «الغاية» حقيقتها كان ذلك نسخاً عند من يجوّز النسخ في مثله؛ لكونه رفع حكم شرعي، ومن لا يجوّزه يدّعي استحالة وقوع هذا المفروض ويقول: الحكم المستند إلى الخطاب الأوّل مغاير للحكم المستند إلى الخطاب الثاني، وإن ماثله فهو موجود حال عدم الأوّل.

الثانية: مفهوم اللقب والتعليق على الاسم كـ«الصلاة واجبة» لا تنفي الوجوب عن غيرها، خلافاً لأبي بكر الورّاق الأشعري[1]، وأصحاب أحمد[2]، وإلّا لكان القائل: «زيد موجود» حاكماً بنفي وجود الله تعالى، والقائل: «عيسى رسول الله» حاكماً بنفي رسالة غيره، فيدخل فيه محمّد ﷺ، وهما كفر، ولأنّه لو كان حجّةً لم يجز الإخبار بالأعمّ عن الأخصّ؛ لكونه كذباً، والتالي باطل وفاقاً.

قالوا: لا بدّ للتخصيص بالذكر من فائدة وإلّا فعبث، ونفي الحكم عن غيره أمر

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٣٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦٨، وفيه: «أبو بكر الدقّاق».

٢. حكاه عن أصحاب أحمد الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٠.

ظاهر يصلح للتخصيص، والأصل عدم غيره فتعيّن هو لذلك. ولوجوب الحدّ عند أصحاب مالك[1] وأحمد على القائل لغيره: «ليست أُمّي زانية» أو «لست زانياً» لفهم السامع رمي المخاطب وأُمّه بالزنى[2].

وأُجيب بمنع حصر الفائدة في النفي؛ لجواز تعلّق غرض المخبر بالإخبار عنه، والحدّ ـ لو سلّم ـ لم يفهم من اللفظ، بل من القرينة الحاليّة[3]، كالخصام وإرادة الإيذاء والكلام في الظهور اللغوي؛ ولذلك اختصّ بقذف المخاطب دون غيره عند القائل به، وهذا الاختصاص ليس من مجرّد اللفظ بل منه ومن القرينة.

الثالثة: قال جماعة من الفقهاء[4] والغزالي: مفهوم الحصر حجّة[5]؛ خلافاً للحنفيّة والقاضي أبي بكر[6]، وجماعة من المتكلّمين[7].

لنا: لو لم ينحصر الصديق والعالم في قولنا: «صديقي زيد» و«العالم بكر»، في زيد وبكر، لكانا أعمّ منهما، فيكون الإخبار عنهما بهما إخباراً بالأخصّ عن الأعمّ، وهو كذب، كالحيوان إنسان أو اللون سواد.

قيل:

> الكذب يلزم لو كان الواحد المضاف أو الألف واللام للعموم، وهو ممنوع، بل هما ظاهران في البعض، فالتقدير «بعض صديقي زيد» و«بعض العالم بكر»، وهو صادق[8].

ولو سلّم كونهما للعموم وقصده المتكلّم ألزمنا بكذبه لو تعدّد العلماء والأصدقاء.

---

١ و ٢. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦٩.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦٩.

٤. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢١.

٥. المستصفى، ج ٢، ص ٢١٢.

٦ و ٧. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢١.

٨. القائل هو الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٣؛ ونقله العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٢ بقوله: «واعترض: بأنّ الكذب إنّما يلزم» إلى آخره.

قالوا: لو أفاد الحصر لأفاد عكسه؛ لاتّحاد الموضوع والمحمول في العكس والأصل، فإذا تساويا في الأصل تساويا في العكس.

وأُجيب بمنع الملازمة، وفرق ما بين الأصل والعكس ظاهر؛ لوجوب إجراء المطلق على حاله في العموم ما لم يمنع منه مانع، والمانع متحقّق في الأصل ـ وهو استلزامه كون المبتدإ أعمّ من الخبر ـ ومفقود في العكس؛ لجواز كون الخبر أعمّ من المبتدإ فيبقى على حاله.

الرابعة: مفهوم العدد حجّة عند قوم[1]، وليس عند آخرين[2]. وفصّل المحقّقون بأنّ العدد إن كان علّةً لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علّة لذلك العدم؛ لاستحالة علّة الناقص الذي هو علّة ذلك العدم[3].

ويشكل بأنّ المشتمل على العلّة لا يكون علّةً، فلو قيل ملزوماً لذلك العدم لاشتماله على علّته كان أولى، وذلك مثل قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً»[4]، فدلّ على عدم حمل ما زاد عليه؛ لوجود علّة عدم حمل الخبث ـ وهو الكرّ ـ في الزائد عليه.

وإذا اتّصف العدد بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفاً بالوصف؛ فإنّ اتّصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتّصاف ما زاد عليها به، وإباحة نكاح الأربع لا تستلزم إباحة ما زاد عليهنّ.

هذا حكم العدد الزائد عمّا علّق الحكم عليه. أمّا الناقص فالحكم إن كان إباحةً والناقص واجب الوجود في الزائد لزم إباحة الناقص، كإباحة جلد الزاني خمسين؛ لدخولها في المائة، والمراد بـ«الإباحة» هنا ما أُذن في فعله؛ ليشمل الوجوب،

---

١. منهم الشافعي كما نقله عنه الماوردي والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٨١.

٢. منهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٣١؛ والبيضاوي وإمام الحرمين والقاضي فراجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٨١.

٣. منهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٨٩ ـ ٩٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

٤. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، نقله ابن إدريس في السرائر، ج ١، ص ٦٣؛ والعلّامة في مختلف الشيعة ج ١، ص ١٧، المسألة ٢.

وإلّا لم يتمّ؛ فإنّه لو أوجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظاً لا يلزم كون ما دونه ـ وهو المائة ـ مباحاً، بمعنى جواز فعله وتركه؛ لأنّ استيفاء الحدّ واجب، وإن لم يجب دخوله لم يلزم إباحته، كإباحة الحكم بالشاهدين لا تستلزم الحكم بشهادة الواحد؛ لعدم دخول الحكم بشهادة الواحد تحت الحكم بالشاهدين.

وإن كان الحكم إيجاباً فكذلك؛ فإنّ إيجاب الكلّ مستلزم لإيجاب كلّ جزء منه.

وإن كان حظراً فقد يكون ثبوت حكم العدد فيما نقص عنه أولى، كحظر استعمال دون الكرّ مع وقوع النجاسة عند حظر استعمال الكرّ، وقد لا يكون، كتحريم جلد الزاني زيادةً على المائة لا يوجب تحريم المائة. وهذا التفصيل يعطي أنّ مطلق تعليق الحكم على عدد لا ينفيه عمّا عداه.

احتجّ المثبت بقوله عليه السلام: «لأزيدنّ على السبعين»[1]؛ لعموم أنّ الزائد على السبعين حكمه بخلاف السبعين عمّا زاد عليها، ولأنّه لولاه لانتفت الفائدة.

وأُجيب بأنّ الاستغفار لمجرّد احتمال المغفرة في الزائد؛ لعدم التعرّض له بنفي ولا إثبات، والأصل جواز استغفاره عليه السلام وكونه مظنّة الإجابة[2]، ففهمه من حيث الأصل لا من التخصيص بالذكر، والفائدة ما تقدّم.

[البحث الثامن : الآمر إن نقل كلام غيره دخل فيه إن تناوله]

قال :

البحث الثامن : الآمر إن نقل كلام غيره دخل فيه إن تناوله، وكذا إن نقل أمر غيره بكلام نفسه، وإلّا فلا.

---

١. مسند أحمد، ج ١، ص ٢٩، ح ٩٦؛ صحيح البخاري، ج ١، ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠، ح ١٣٠٠؛ جامع البيان، ج ٦، الجزء ١٠، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، ح ١٣٢٣٥ ـ ١٣٢٣٩، ذيل الآية ٨٠ من التوبة (٩)؛ جامع الأصول، ج ١، ص ٧٥٢ ـ ٧٥٣، ح ٦٥٨ و ٦٥٩ مع اختلاف في العبارة.

٢. راجع الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٧١ ـ ٧٢؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٦٧.

ويمكن أن يقول الإنسان لنفسه: «افعل»، ويريد الفعل، لكنّه لا يسمّى أمراً؛ لأنّ الاستعلاء معتبر، ولا يحسن أيضاً؛ لأنّ فائدة الأمر الإعلام، ولا فائدة في إعلام الرجل نفسه ما في قلبه. [تهذيب الوصول، ص ١٠٤]

أقول: هل يدخل الآمر تحت أمره، فصّل أبو الحسين هذا التفصيل ـ وارتضاه الرازي[1] ـ وهو أنّ هذا يتضمّن مسائل:

الأولى: هل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه: «افعل» مريداً لذلك الفعل؟ ولا شكّ في إمكانه.

الثانية: هل يسمّى ذلك القول أمراً؟ الحقّ لا؛ لاعتبار الاستعلاء، وهو لا يتحقّق إلّا بين اثنين، ومن لم يعتبره يقول: الأمر طلب الفعل من الغير، ولا مغايرة بين الشخص ونفسه.

الثالثة: هل يحسن؟ الحقّ لا؛ لأنّ الفائدة الإعلام وليست هنا.

الرابعة: إذا خاطب الإنسان غيره بأمر هل يدخل فيه؟ الحقّ أنّه إمّا أن ينقل أمر غيره بكلام نفسه، أو بكلام الغير، والأوّل إن تناوله دخل، كـ«فلان يأمرنا بكذا»، وإن لم يتناوله لم يدخل، كـ«فلان يأمركم»، والثاني يدخل فيه؛ لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾[2]؛ فإنّه خطاب مع كلّ المكلّفين، فلا يخرج عنه إلّا من خصّه الدليل[3].

ويشكل بأنّ ما ذكره من قوله: «هل يمكن أن يقول الإنسان...» إلى آخره، مختصّ بأمر الواحد لنفسه على حدته، وليس الكلام فيه، بل في أمر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم، هل يدخل فيهم في ذلك الأمر، أم لا؟ وما ذكره في الثاني والثالث من أنّه لا يسمّى أمراً ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته أمراً، وعدم حسنه عند انضمامه إلى غيره؛ فإنّه قد يقول: «إنّ القوم عند اجتماعهم عنده»؛ ليعمّ

---

١. المحصول، ج ٢، ص ١٤٩.
٢. النساء (٤): ١١.
٣. المعتمد، ج ١، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

كلّ هذه الجماعة، و «كلّ مَن في الدار إلى الأمر الفلاني»، ويسمّي هذا أمراً والأمثلة المذكورة لا تطابق ما نحن فيه؛ فإنّ القائل: «إنّ فلاناً يأمرنا بكذا أو يأمركم بكذا» ليس آمراً بل مخبراً بأمر فلان، وكذا ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾؛ فإنّ النبيّ ﷺ ليس آمراً لنا بل ناقلاً أمر الله تعالى.

[البحث التاسع: الأمران إن تخالفا وتضادّا]

قال:

البحث التاسع: الأمران إن تخالفا وتضادّا، كان الثاني ناسخاً، وإلّا وجبا معاً.

فإن تماثلا فإن كان هناك عطف تغايرا، وإلّا اتّحدا إن امتنع الزائد عقلاً كالقتل، أو شرعاً كالعتق، أو عادةً كسقي الماء، وحمل على التأكيد إن كان الثاني معرّفاً بلام العهد، وإلّا فالأقرب التغاير مثل: «صلّ غداً ركعتين، صلّ غداً ركعتين»؛ لوجوب الأوّل بالأمر الأوّل، وفائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد، وكذا لو كان الثاني معرّفاً مع العطف؛ لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة، كما يحتمل تعريف المعهود، مع أنّ العطف يقتضي التغاير، فلا معارض له. [تهذيب الوصول، ص ١٠٥]

أقول: اختلاف الأمرين وتضادّهما وتماثلهما إنّما هو باعتبار اختلاف متعلّقهما وتضادّه وتماثله، فإن تخالفا وتضادّا كان الثاني ناسخاً للأوّل، سواء كانت المضادّة عقليّةً، كالأمر بالتوجّه حال الصلاة إلى الكعبة، فإنّه ناسخ للأمر بالتوجّه في تلك الحال إلى بيت المقدس، أو سمعيّةً، كالأمر بالصلاة في وقت معيّن، والأمر بالصدقة المفتقرة إلى الفعل الكثير فيه؛ فإنّ الثاني ينسخ الأوّل.

وإن لم يتضادّا وجبا معاً، كالأمر بالصلاة، والأمر بالصيام.

ثمّ إن صحّ اجتماعهما في المثال المذكور وجب على المأمور فعلهما، إمّا مجتمعين أو مفترقين بدليل منفصل على جمعهما أو تفريقهما، فيعمل به، ولا فرق بين حرف العطف وعدمه.

وإن تماثلا، فإن كان بحرف عطف كـ«صلّ غداً ركعتين وصلّ غداً ركعتين»

تغايرا؛ لاقتضاء العطف المغايرة، وإن خلا عن حرف العطف وامتنع فيه الزائد عقلاً كـ«اقتل زيداً اقتل زيداً»، فإنّه يستحيل تكرير قتل زيد عقلاً، أو شرعاً كـقوله: «أعتق عبدك فلاناً اعتق عبدك فلاناً»، فإنّ العتق للشخص الواحد لا يتكرّر شرعاً وإن جاز تكرّره عقلاً؛ فإنّه لا يمتنع عقلاً توقّف ارتفاع الرقّ بـتمامه عـلى العـتق مرّتين أو ثلاثةً، كما في الطلاق، أو عادةً كقوله: «اسقني الماء اسقني الماء»، فإنّ العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة، فهما عبارة عن شيء واحد.

وإن كان ممّا يمكن فيه الزائد، فإن عرّف بـ«اللام» مثل: «صلِّ غداً ركـعتين صلِّ غداً الركعتين»، فيكون الثاني مؤكِّداً للأوّل؛ لأنّ الظاهر كون «اللام» للعهد، وإمّا أنّ لا يكون معرّفاً بـ«اللام» فقال القاضي عبد الجبّار: يفيد الثاني غيرما أفاده الأوّل[١]، وهو اختيار المصنّف والرازي[٢]، وتوقّف أبو الحسين[٣]. للمصنّف وجهان:

الأوّل: الأمر للوجوب، فالأمر الثاني إن لم يجب به شـيء أصـلاً لزم تـخلّف المعلول عن علّته، وهو محال، وإن وجب به الفعل المأمور بـه أوّلاً لزم تـحصيل الحاصل؛ لكونه واجباً بالأمر الأوّل، فتعيّن وجوب غيره وهو المطلوب.

ويشكل بأنّه إن أُريد اقتضاء الأمر الوجوب كونه علّةً مؤثّرةً فيه منعنا ذلك، مع مخالفته لمذهبه ومذهب الإماميّة والمعتزلة كافّةً؛ لاتّفاقهم على أنّ الأمر كاشف عن وجوب المأمور به. وإن إراد به دلالته على كون متعلّقه واجباً فهو حاصل هنا، إمّا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به أو لا، فلا تخلّف.

الثاني: إن صرف الثاني إلى الفعل المأمور به أوّلاً يوجب كونه للتأكيد، وصرفه إلى فعل غيره يوجب كونه للتأسيس، وكونه للتأسيس أولى من فائدة التأكيد؛ لأنّ التأسيس أكثر فائدةً منه، فيُحمل كلام الشارع عليه، ولأنّ اللفظ ليس مـوضوعاً للتأكيد، فاستعماله فيه مجاز مخالف للأصل، وكان الثاني أولى.

---

١. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٦١؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٥١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٨٥.

٢. المحصول، ج ٢، ص ١٥١.

٣. المعتمد، ج ١، ص ١٦٢.

ويشكل بمنع لزوم كونه للتأكيد على تقدير صرفه إلى الفعل المأمور بـه أوّلاً، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن الأمر دالاًّ على طلب الأمر حال اتّحاده للأمر، أمّا على هذا التقدير فلا؛ لأنّ الأمر الثاني دلّ على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المأمور به أوّلاً، والأمر الأوّل لم يدلّ على ذلك بل دلّ على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الأمر الثاني لذلك الفعل.

سلّمنا، لكنّ هذا الرجحان معارض بأصالة براءة الذمّة من الفعل المغاير للمأمور به أوّلاً.

وإن كان الثاني معرّفاً بـ«اللام» وكان بحرف عطف مثل: «صلِّ غداً ركـعتين وصلِّ غداً الركعتين»، فقد توقّف أبو الحسين أيضاً فيه[1]؛ لاقتضاء العطف المغايرة، واقتضاء التعريف الاتّحاد، ولا أولويّة لأحدهما.

قال الرازي:

والحقّ أولويّة المغايرة؛ لأنّ «اللام» كما تكون لتعريف المعهود فقد تكون لتعريف الماهيّة، وأيضاً كما يحتمل كون المعهود هو الصلاة المذكورة أوّلاً يحتمل أن يكون غيرها ممّا تقدّم. وحينئذٍ يبقى دلالة العطف سليمةً عن المعارضة[2].

واعترضه المصنّف باحتمال كون الواو للابتداء، كما يحتمل كونها عاطفةً، ولو عطف بغير الواو احتمل التأكيد.

وأيضاً يشكل بأنّ احتمال كون «اللام» للعهد حينئذٍ أرجح؛ لسبق فهمها، ولعدم فائدتها على تقدير كونها لتعريف الماهيّة، مع عدم إرادة العموم، ولأصالة البراءة، واحتمال كون المعهود صلاة أُخرى تقدّم ذكرها مرجوح؛ لأصالة عدمها، ولأنّ الكلام في الأمرين لا الأوامر، واحتمال كون الواو للابتداء، كقول شيخنا مرجوح أيضاً؛ لكونه موضوعاً للعطف دونه، ولعدم الفائدة فيه حينئذٍ.

وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التأكيد ضعيف.

---

١. المعتمد، ج ١، ص ١٦٣.

٢. المحصول، ج ٢، ص ١٥٣.

سلّمنا، لكن التأكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف، فيلغوا ذكره إذن، وهو غير جائز.

وأيضاً فإنّ كلامه مشعر بأنّه إذا حمل الواو على الاستئناف لا يكون ما بعده مؤكّداً، وإلّا لما خصّ ذلك بغيره من حروف العطف، فإذا كان مدلوله المأمور به أوّلاً كان تكريراً محضاً، وأيضاً لو جعل الواو للابتداء لم يدلّ على الوحدة، بل يحتمل كونه للوحدة إذا كان للتأكيد، ويحتمل التغاير، بخلاف حرف العطف؛ فإنّه يقتضي المغايرة من غير احتمال، فيكون التغاير أولى، مع أنّه على تقدير أن يكون للابتداء يكون الأولى المغايرة أيضاً؛ لأنّه يفيد التأسيس، فيكون أولى ممّا يفيد التأكيد كما تقدّم، وهو جواب عن باقي كلامه.



[الفصل الثالث في الوجوب]

[البحث الأوّل في الوجوب المخيّر]

قال :

الفصل الثالث في الوجوب ، وفيه مباحث :

الأوّل في الواجب المخيّر : ولا ريب في وقوعه ، كخصال الكفّارة ، واختلف في تقديره فقيل : الجميع واجب ، ويسقط بفعل البعض . وقيل : الواجب واحد لا بعينه . وقيل : إنّه معيّن عند الله تعالى وغير معيّن عندنا .

والحقّ أنّ كلّ واحد منها واجب مخيّر فيه ، بمعنى أنّه لا يجب الجميع ، ولا يجوز الإخلال بالجميع ، وأيّها فعل كان واجباً بالأصالة ، فإنّه لا استبعاد في أن يقول السيّد لعبده : أوجبت عليك أحد هذين بحيث لا يحلّ لك تركهما ، ولا أوجبتهما عليك ، وأيّهما شئت فافعل . ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع وإلّا لعصى بدونه ، ولا إيجاب واحد معيّن عند الله تعالى ؛ لأنّه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، والتقدير أنّ الواجب لم يتعيّن في أحدها عيناً ، والقائل بإيجاب واحد لا بعينه إن قصد ما قلناه صحّ ، وإلّا بطل ؛ لأنّ المخيّر فيه إن كان هو الواجب فقد وقع فيما فرّ منه ، وهو تجويز ترك الواجب ، وإلّا لم يكن مخيّراً ، والتقدير خلافه .

احتجّ المخالف بأنّ المكلّف إذا فعل الجميع فإن سقط الفرض به كان واجباً ، وإن سقط بواحد لا بعينه كان المعيّن مستنداً إلى المطلق . هذا خلف ، وإن سقط بكلّ واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعيّن المعيّن .

والجواب : أنّ هذه معرّفات .

احتجّ الآخرون بأنّ محلّ الوجوب إن كان هو الجميع لم يبرأ المكلّف بدونه ، وإن كان غير معيّن لزم حلول المعيّن في المطلق ، وهو محال ، فتعيّن المعيّن ، وليس

عندنا فهو عند الله تعالى.

والجواب: أنّ محلّ الوجوب المخيّر كلّ واحد والخطأ نشأ من اختلاف الحيثيّات.

[تهذيب الوصول، ص ١٠٥ ـ ١٠٧]

أقول: لمّا فرغ من المباحث اللفظيّة الباحثة عن الصيغة شرع في المباحث المعنويّة، وهي إمّا أقسام الأمر أو أحكامه، وقدّم الأقسام على الأحكام؛ لكونها عارضةً لها.

واعلم أنّ الوجوب يتعلّق بالفعل، والمباشر، والوقت، وله بحسب كلّ واحد من هذه الاعتبارات قسمة، فبالاعتبار الأوّل ينقسم إلى المعيّن والمخيّر، وبالاعتبار الثاني ينقسم إلى فرض العين وفرض الكفاية، وبالاعتبار الثالث ينقسم إلى موسّع ومضيّق. وله قسمة باعتبار توقّفه على غيره إلى مطلق، كوجوب الصلاة، ومشروط كوجوب الحجّ والزكاة. وقدّم البحث عمّا يتعلّق بالفعل؛ لتقدّمه على الباقي؛ لأنّا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلاً، أي موصوفاً بالفاعليّة التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخّرة عنه، والزمان من حيث كونه ظرفاً للفعل فيتأخّران عنه.

ولا إشكال في الواجب المعيّن، وإنّما الإشكال في الواجب المخيّر، وقد وقع التعبّد به إجماعاً، كخصال الكفّارة المخيّرة، فزعمت المعتزلة أنّ الفعلين إذا تساويا في المصلحة لم يجز إيجاب أحدهما بعينه؛ لاشتراكهما في الوجه، ولا إيجابهما؛ إذ ليس في جمعهما وجه وجوب لا يحصل بأحدهما، ولا عدم إيجاب واحد؛ لثبوت المصلحة، فتعيّن إيجابهما على البدل.

واختلف في تقديره فقيل: الجميع واجب، ويسقط بفعل البعض. ونسب إلى المعتزلة. والظاهر أنّه قول أكثرهم.

وقيل: الواجب واحد لا بعينه، وهو قول الأشاعرة[1] والفقهاء[2]، والمفيد منّا[3].

---

١. منهم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٢٥٥؛ والغزّالي في المستصفى، ج ١، ص ١٣٢.

٢. نقله عنهم بقول مطلق أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٧٩؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٨٨.

٣. التذكرة بأُصول الفقه، ص ٣١ (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد، ج ٩).

وقال أكثر أصحابنا، كالمرتضى[1] والشيخ[2] والقاضي[3] ومحقّقي المعتزلة: كلّ واحد منها واجب على التخيير، بمعنى أنّه لا يحلّ للمكلّف الإخلال بالجميع، ولا يجب عليه الإتيان بالجميع، فأيّها فعل خرج به عن العهدة، وكان واجباً بالأصالة لا ببدله، وهو مخيّر في تعيين ما شاء منها[4].

قال الرازي:

لا خلاف بين هذا القول، وقول الأشاعرة في المعنى؛ لأنّ مرادهم بوجوب الواحد لا بعينه ليس إلّا ما ذكره الفقهاء، والأشاعرة بوجوب الواحد لا بعينه.

وصرّح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه، وادّعى أنّه غير مستبعد.

ثمّ قال:

إنّ القائل بإيجاب واحد لا بعينه إن قصد بهذا القول ما قلناه من عدم جواز الإخلال بالجميع، وعدم وجوب الجميع فهو حقّ، وإلّا بطل؛ لأنّ المخيّر إن كان الواجب وقع فيما فرّ منه؛ لأنّه فرّ من القول بوجوب الجميع؛ لكونه ملزوماً لترك الواجب؛ للإجماع على ترك أيّ خصلة شاء مع قيامه بغيرها، وهذا لازم له على تقدير وجوب الواحد؛ لأنّه إذا خيّر في ذلك الواحد فقد جوّز تركه، والعدول عنه إلى غيره، وإن لم يجز لم يكن واجباً مخيّراً[5].

وقيل: الواجب واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا، وهذا قول ينسبه كلّ من المعتزلة والأشاعرة إلى صاحبه واتّفقا على فساده[6]؛ لأنّه لو تعيّن عند الله تعالى

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٨ وما بعدها.
٢. العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٠.
٣. لم نعثر على قوله، ولعلّه قال به في كتابه المسمّى بالمعتمد، أو المقرب بقرينة ما يأتي في ص ٢٣٦، وأيّهما كان فقد فُقِد ولم يصل إلينا.
٤. منهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٧٧؛ وأبو عليّ وأبو هاشم الجبّائيّان نقله عنهما أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٧٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٨٨.
٥. راجع المحصول، ج ٢، ص ١٥٩ وما بعدها، وليست فيه بهذه العبارة التي نقلها الشهيد.
٦. نقله أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٧٩؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٦٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٤٨٩.

لاستحال أن يخيّر فيه؛ لأنّ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الإتيان ببدله، وكونه معيّناً عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء أتى بغيره أو لم يأتِ. فالجمع بينهما محال، ولأنّه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، والتقدير أنّ الواجب لم يتعيّن في واحد منها دون غيره. فكيف يتعلّق علم الله تعالى به على خلاف ما هو عليه؟ فإنّه جهل تعالى الله عنه.

قيل: علم الله أنّ المكلّف لا يختار إلّا الواجب، فلا يلزم الإخلال بالواجب[1].

أُجيب بأنّ الله تعالى خيّر بينه وبين تركه، فيجوز تركه، وإلّا لم يكن واجباً مخيّراً فيه، وكونه معيّناً يلزم منه أن لا يجوز تركه، والجمع بينهما محال، ولأنّه لو علم الله تعالى وأثّر في اختيار المكلّف صار ملجئاً[2].

احتجّ القائلون بوجوب الجميع ويقال: إنّها حجّة القائلين بوجوب واحد معيّن، ومنشأ الاختلاف في الشرحين أنّ في بعض نسخ الأصل بعد «على معلول واحد» «فتعيّن ما قلناه» وفي بعضها «فتعيّن المعيّن» وتقريرها على الأوّل أنّ المكلّف إذا أتى بالجميع فإمّا أن يسقط الفرض بها أجمع، أو بواحد منها غير معيّن، أو بكلّ واحدٍ منها، أو بواحد معيّن، والكلّ باطل إلّا الأوّل. أمّا الثاني فيستند المعيّن ـ وهو سقوط الفرض ـ أي يعلّل بالمطلق، أعني إحدى الخصال من غير تعيين، وهو محال؛ لأنّ الأثر المعيّن يستدعي علّةً موجودةً في الخارج، وكلّ موجود في الخارج فهو معيّن، فما لا يكون معيّناً لا يكون موجوداً في الخارج، فلا يستند الأثر المعيّن إليه. وأمّا الثالث؛ فلاجتماع علل كثيرة على المعلول الشخصي، وهو محال، وأمّا الرابع؛ فلجواز ترك كلّ واحد منها بشرط الإتيان بالآخر، والتعيّن ينفيه، فيتعيّن ما قلناه من وجوب الجميع.

وتقريرها على الثاني إبطال كون الجميع واجباً بالإجماع، وما بعده بما ذكر فلم يبقَ إلّا الواحد المعيّن، وهذه النتيجة ضعيفة.

والجواب: نختار سقوط الفرض بكلّ واحد، واجتماع العلل محال بمعنى

---

١. نقله الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٦٠.

٢. راجع المحصول، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

المؤثّرات لا بمعنى المعرّفات، وهي كذلك هنا، أو نختار الأوّل.

قوله : يلزم وجوب الجميع.

قلنا : نمنعه وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يسقط الفرض إلّا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض بالجميع عدم سقوطه بغيره.

والحقّ أنّ المسقط للفرض شيء واحد، وهو الأمر الكلّي الصادق على كلّ واحد من الأفراد، وكون المجموع أو كلّ واحدٍ من أفراده مسقطاً إنّما هو لاشتماله على ذلك الكلّي لا لخصوصه.

ومنه يظهر الجواب عن حجّتهم باستحقاق العقاب عند ترك الجميع.

وأجاب أبو الحسين بأنّه على أقلّها عقاباً[1]، ثمّ بأن يكون بعضها أكثر مشقّةً فالعقاب عليه.

وردّ بتساويها. وهو ممنوع.

احتجّ أصحاب المذهب المجهول بأنّ الوجوب وصف وجودي متعيّن في نفسه، فمحلّه إن كان جميع الخصلات لم يبرأ المكلّف بدونه، وهو باطل إجماعاً، وإن كان بعضها غير معيّن حلّ المعنى ـ أعني الوجوب ـ في المطلق، وهو محال؛ لأنّ المطلق ليس بموجود، فلا يكون محلّاً للموجود، وإن كان معيّناً فالمطلوب، لكن ليس عندنا ـ أي في علمنا ـ وهو ظاهر، فيكون عند الله تعالى.

والجواب : محلّ الوجوب كلّ واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيّتها، بل من حيث اشتمالها على الأمر الكلّي الصادق على كلّ واحدٍ منها، وهو كونها إحدى الخصلات الثلاث، فلا يلزم وجوب الجميع على الجمع؛ إذ ملزومه وجوب كلّ واحدة من حيث خصوصيّتها، فالخطأ نشأ من عدم التفطّن؛ لاختلاف الحيثيّات. على أنّ هذا لا يرد على الأشاعرة؛ لعدم حلول الوجوب عندهم في الواجب؛ لأنّه خطاب الله تعالى القائم بذاته، بل معلّقاً به، ومتعلّق الخطاب الوجودي يجوز كونه عدميّاً.

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٨٧.

قال :

تذنيب : يصحّ الأمر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل ، إمّا مع تحريم الجمع ، كأكل المباح والميتة والتزويج من كفوءين ، أو مع إباحته ، كالوضوء والتيمّم وستر العورة بثوبين ، أو مع ندبه ، كخصال الكفّارة وخصال كفّارة الحنث .

[تهذيب الوصول، ص ١٠٧ ـ ١٠٨]

أقول : هذا فرع على صحّة إيجاب الأشياء ، لا على الجمع ؛ لأنّه قد يكون على الترتيب ، بمعنى عدم إسقاط الثاني الفرض ما دام الأوّل مقدوراً ، وقد لا يكون على الترتيب بل على البدل ، بمعنى قيام كلّ مقام الآخر في سقوط الفرض ، وإيجاب الثواب ، والخروج عن العهدة ، وغيرها من توابع الوجوب ، كما مرّ في خصال الكفّارة . وعلى التقديرين قد يمتنع الجمع بين الشيئين عقلاً للتضادّ ، كالتوجّه إلى جهتين للصلاة عند اشتباه القبلة ، وقد لا يمتنع ، فإمّا أن يحرم أو يباح أو يسنّ ، فهي ستّة :

الأوّل : تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب ، وهو ثابت في كلّ صورة تكون جواز الثاني مشروطاً بعدم الأوّل ، كأكل المباح ، والميتة عند خوف الهلاك .

الثاني : تحريم الجمع بين الواجبين على البدل ، كتزويج المرأة من كفوءين .

الثالث : إباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب ، كالوضوء والتيمّم .

الرابع : إباحة الجمع بين الواجبين على البدل ، كستر العورة بثوبين كلّ منهما ساتر لها تامّاً .

الخامس : ندبيّة الجمع بين الواجبين على الترتيب ، كالجمع بين خصال الكفّارة المرتّبة .

السادس : ندبيّة الجمع بين الواجبين على البدل ، كالجمع بين خصال المخيّرة .

[البحث الثاني في الواجب الموسّع]

قال :

البحث الثاني في الواجب الموسّع :مساواة الوقت للفعل أمر واقع بالإجماع ، وقصوره ممتنع إلّا على إرادة القضاء ، وكون الوقت أفضل جائز واقع ؛ لعدم استحالة إيجاب الفعل في زمان يفضل عنه ، بحيث لا يخل المأمور بالفعل في ذلك الوقت ، ويتخيّر في إيقاعه في كلّ جزء منه ، فإذا تضيّق تعيّن ، ووقوعه ظاهر في الصلاة وما وقته العمر .

وتخصيص الوجوب بالأوّل ، كما يقول بعض الأشاعرة ، وبالأخير ،كمذهب بعض الحنفيّة ، وبالمراعاة ، كمذهب الكرخي تحكّم ، ولا حاجة إلى العزم الذي هو بدل ، كما ذهب إليه السيّد المرتضى والجبّائيّان ؛ لأنّه إن تساوى الصلاة في جميع الأمور المعتبرة سقط التكليف به ، وإلّا لم يكن بدلاً ، ولأنّه إن وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل ، وإلّا لزم سقوطه في الأوّل ، ولأنّ الأمر دلّ على الصلاة خاصّةً ، فإيجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق .

احتجّ المخالف بأنّ الصلاة يجوز تركها في أوّل الوقت ، فلا يكون واجبةً .

أجاب المرتضى رحمه الله بأنّ الفاصل بينهما وجوب العزم .

والحقّ ؛ أنّ وجوب العزم من أحكام الإيمان ، وأنّ مرجع هذا إلى الواجب المخيّر ، وكما لا يسقط الوجوب عن كلّ واحد بتجويز تركه إلى الآخر ،كذا أوّل الوقت ووسطه وآخره . [تهذيب الوصول، ص ١٠٨ ـ ١٠٩]

أقول : لا شكّ في مساواة الوقت للفعل الواجب والندب ، ويسمّى الواجب المضيّق كالصوم ، ولا شكّ في استحالة النقصان فيهما ، إلّا عند مجوّزي التكليف بالمحال ، أو يكون المقصود القضاء ، كما لو بلغ الصبيّ ، وطهرت الحائض ، وقد بقي ركعةً .

وفيه نظر ؛ لأنّ الصلاة أداء عندنا على الأصحّ .

والأولى في المثال ما ذكره المرتضى ﵁ من أنّه على القول بانعقاد نذر صوم يوم قدوم زيد، فيقدم في بعضه؛ فإنّ القدوم سبب في وجوب قضائه[١]. وكذا في من أهلّ بحجّتين؛ فإنّه يؤدّي أحدهما ويقضي الأُخرى عند من قال به.

وأمّا جواز الزيادة على الواجب والندب فهو المتنازع. فقيل: يمتنع لأدائه إلى جواز ترك الواجب.

ثمّ اختلفوا فخصّه بعض الأشاعرة بأوّله، وإن فعل في آخره فقضاء[٢]. وبعض الحنفيّة بآخره، فإن أُتي به في أوّله يكون معجّلاً، كالزكاة قبل وقتها[٣].

وقال الكرخي: يراعى آخر الوقت، فإن كان الآتي به على صفات المكلّفين كان ما أتى به واجباً وإلّا كان نفلاً[٤]. وذهب المرتضى[٥] والجبّائيّان، وأكثر المعتزلة والأشاعرة إلى جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً[٦].

أمّا الأوّل؛ فللقطع الضروري بإمكان قول السيّد لعبده: «خِط هذا الثوب في هذا النهار إمّا في أوّله أو في وسطه أو آخره، وفي أي وقت منها خطته امتثلت أمري بحيث لا يحلّ لك تركها في جميع أجزاء اليوم، فإذا تضيّق الوقت تعيّن الفعل عليك». وهو معنى الواجب الموسّع؛ إذ لا يمكن أن يقال: لم يوجب عليه شيئاً، ولا أنّه أوجب عليه الخياطة وجوباً مضيّقاً، فتعيّن الموسّع، ولإمكان اشتراك آخر الوقت في المصلحة المقتضية لإيجاب الفعل فيه.

وأمّا الثاني؛ فلقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[٧]، وليس المراد تطبيق الصلاة على آخر الوقت وفاقاً، وكذلك ما وقته العمر، كالنذر المطلق، وقضاء الواجبات، وللإجماع على أنّ المؤدّي للفعل المأمور به على الوجه المذكور

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٤٦.

٢ ـ ٤. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٧٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٩٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

٥. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

٦. نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٢٥؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٧٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٠٤.

٧. الإسراء (١٧): ٧٨.

في أيّ جزء من أجزاء الوقت يكون مؤدّياً للفرض، وذلك يؤذن بأنّ إيقاع الفعل في أيّ جزء كان مساوٍ لإيقاعه في غيره من الأجزاء في تحصيل مصلحة الواجب، وهو مستلزم لوجوبه فيه؛ إذ لو كان الفعل في بعض أجزائه لا يحصل مصلحة الواجب لكان إمّا مفوّتاً لها فيحرم، أو لا فيجب إيقاع الفعل مرّةً أُخرى في جزء آخر؛ تحصيلاً للمصلحة. وهما خلاف الإجماع، وتخصيص الوجوب بما مرّ تحكّم؛ لأنّ الوجوب إنّما يستفاد من الخطاب المذكور، ونسبته إلى أجزاء الوقت على السواء لا يترجّح شيء منها على غيرها؛ إذ لو اختصّ بعض أجزاء الوقت بدلالة الأمر على إيقاع الفعل فيه دون الباقي خرجنا عن المسألة.

ثمّ اختلف المجوّزون فقال المرتضى[1] والجبّائيّان:

لا بدّ من بدل في وسط الوقت وأوّله وآخره، وهو العزم؛ لأنّه لو جاز تركها في أوّل الوقت لا إلى بدل لم ينفصل عن المندوب، فإذا وجب بدل فهو العزم؛ للإجماع على بدليّته على تقدير وجوبه[2].

وقال أبو الحسين[3] والرازي وأكثر المحقّقين بجواز الترك لا إلى بدل[4]، والانفصال بكونه امتثالاً للأمر الجازم؛ إذ الأمر بإيقاع الصلاة مطلقاً وإيقاعها في أوّله ووسطه وآخره جزئيّات له يشتمل كلّ واحد منها عليه، ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله بما ذكر.

ولنا على إبطاله وجوه:

الأوّل: أنّه إن تساوي الصلاة في جميع الأُمور المقصودة فيها سقطت به؛ لأنّ الواجب إيقاعها مرّةً والعزم قائم مقامها، كما لو أتى بها؛ إذ لا فرق بين الإتيان بالشيء وبدله المساوي، وإن لم يساويها لم يكن بدلاً؛ لأنّه ما قام مقام المبدل في جميع الأُمور.

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٤٧ و ١٥٢.

٢. نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٢٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٩٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٠٤.

٣. المعتمد، ج ١، ص ١٢٩.

٤. المحصول، ج ٢، ص ١٧٥.

أُجيب بأنّه يدلّ عن إيقاعها في أوّل الوقت أو وسطه.

وردّ بأنّ الإيقاع المذكور للفعل يسقط التكليف فكذا بدله.

ويمكن الجواب باختيار القسم الثاني، وهو أنّه لا يساويها من كلّ وجه؛ إذ المقصود به الفرق بين الواجب والندب، وهو يحصل به وإن لم يكن بدلاً من الصلاة.

الثاني: أنّ العزم إن وجب في وسط الوقت بعد العزم الأوّل لزم تعدّد البدل مع اتّحاد المبدل، فلا يساويه، فلا يقوم مقامه، وإن لم يجب لزم عدم وجوبه في الأوّل؛ للاتّفاق على تساوي الوقتين في ذلك، والتقدير جواز تأخير الصلاة إلى الوقت الثالث؛ للإجماع عليه، فإذا انتفى فيه انتفى مطلقاً.

أجاب المصنّف بأنّ العزم بدل عن تقديم الفعل وهو متعدّد.

ويشكل بأنّ التقديم ليس له معنى مغاير للفعل في وقته المخصوص، ولا تعدّد في الفعل.

والحقّ: أنّ العزم واحد وهو باقٍ، فيستغني عن التجديد، لاستغناء الباقي عن المؤثّر.

لا يقال: فيخالف المبدل من حيث استيعابه للوقت، ولأنّا نفرض طروّ ضدّ عليه، وهو العزم على الترك فيجب ثانياً.

فنقول: الاستيعاب ليس للعزم الواجب؛ إذ هو الأثر الصادر من الفاعل، ومن ضروراته البقاء إلّا بضدّ، والضروري غير مقدور، وإذا طرأ الضدّ لم يتحقّق المبدل؛ إذ قد تعلّق بجميع الوقت حتّى الفعل.

الثالث: أنّ دليل بدليّة العزم منتفٍ فينتفي مدلوله؛ إذ لم يوجد سوى الأمر بالصلاة في ذلك الوقت؛ إذ الكلام على تقديره، وهو غير دالّ على وجوب العزم بدلاً عن الصلاة بإحدى الدلالات، فلو وجب بغير دليل كان تكليفاً بالمحال.

قيل: وجب بالدليل العقلي على أنّه لا يتحقّق الوجوب الموسّع إلّا ببدل[1]، والإجماع على انحصار البدل في العزم.

---

١. القائل هو الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٨٠ و ١٨١.

وأُجيب بمنع دلالة العقل لقضيّة أمر العبد بخياطة الثوب في يوم، ولمانع أن يمنع عدم وجوب العزم في صورة الفرض. قال الحنفيّة:

الواجب لا يجوز تركه والصلاة يجوز تركها أوّل الوقت، فلا تكون واجبةً، ثمّ إنّ إيقاع الصلاة أوّله موجب للثواب فيكون نفلاً؛ إذ هو معنى النفل.

قال المرتضى: الفاصل العزم[1]. فإن عنى به البدليّة فقد بطل، وإن عنى به أنّه يثبت، لكونه من أحكام الإيمان من حيث تحريم العزم على ترك الصلاة؛ لكونه عزماً على الحرام؛ لتحريم ترك الصلاة، فيجب العزم على الفعل؛ لعدم انفكاك المكلّف من هذين إلّا إذا غفل، وهو حينئذٍ غير مكلّف، فهو حقّ لو سلّمت هذه المقدّمات، وليس مختصّاً بالواجب الموسّع.

وفرّق الآمدي بجواز ترك الندب مطلقاً، والواجب بشرط الفعل بعده[2].

ويشكل بأنّ جواز الترك في أوّل الوقت ثابت، فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتأخّر عنه؟

والتحقيق في المسألة أو في جواب الحنفيّة رجوع هذا الواجب إلى الواجب المخيّر، والتخصيص في الوقت موكول إلى اختيار المكلّف، كخصال الكفّارة، وكما أنّ العدول من خصلة إلى أُخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلةً، فكذا هنا.

ويعارض بأنّه لو كان نفلاً في أوّل الوقت ووسطه لجاز إيقاعه بنيّة النفل، وهو باطل وفاقاً.

[البحث الثالث في الواجب على الكفاية]

قال:

البحث الثالث في الواجب على الكفاية، وهو كلّ فعل تعلّق غرض الشارع بإيقاعه لا من مباشر معيّن، وهو واقع، كالجهاد، وهو واجب على الجميع، ويسقط بفعل

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٥٢.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٩٣ ـ ٩٤.

البعض؛ لاستحقاقهم أجمع الذمّ والعقاب لو تركوه، ولا استبعاد في إسقاط الواجب بفعل الغير، والتكليف فيه موقوف على الظنّ، فإن ظنّت طائفة قيام غيرها به سقط عنها، ولو ظنّت كلّ طائفة ذلك سقط عن الجميع، ولو ظنّت كلّ طائفة عدم الوقوع وجب على كلّ طائفة. [تهذيب الوصول، ص ١٠٩ ـ ١١٠]

أقول: غرض الشارع قد يتعلّق بتحصيل الفعل من كلّ مكلّف أو من مكلّف معيّن، وهو فرض العين، كالصلاة والتهجّد للنبيّ ﷺ، وقد يتعلّق بتحصيله مطلقاً لا من مباشر بعينه، وهو فرض الكفاية، وهو واقع، كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين، وإذلال الكفّار، وهو واجب على الكلّ، ويسقط بفعل البعض؛ لتوجّه الذمّ إليهم، ولحوق العقاب بهم عند تركهم أجمع.

ومنعه قوم؛ لأنّ تاركه لا يلحقه ذمّ ولا عقاب بتقدير قيام غيره به، وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير، فلا يكون واجباً، ولبُعد سقوط الواجب عن المكلّف بفعل غيره[1].

وأُجيب بمنع الكبرى في الأوّل إن أُريد بالواجب أيّ واجبٍ كان، وإن أُريد الواجب على الأعيان كان اللازم من الحجّة أنّ الواجب على الكفاية ليس واجباً على الأعيان، وليس ذلك مدّعاهم، ولا ملزوماً له، والثاني استبعاد محض، وقد وقع مثله في قضاء دين الموسر المطالب[2].

قال الرازي[3] وغيره:

والتكليف فيه موقوف على الظنّ الغالب، فإن غلب ظنّ جماعة قيام غيرها سقط عنها، وإن غلب ظنّهم أنّ غيرهم لا يقوم به وجب عليهم، وإن غلب على ظنّ كلّ طائفة أنّ غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع، أي وجوباً على الأعيان، وإن غلب على ظنّ كلّ طائفة أنّ غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كلّ واحدٍ من تلك

---

١. نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٠٢ بقوله: «خلافاً لقوم».
٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٠٣.
٣. المحصول، ج ٢، ص ١٨٦.

الطوائف؛ لأنّ تحصيل العلم أنّ غيري هل يفعل هذا الفعل أم لا؟ ممتنع، فالممكن تحصيل الظنّ[1].

ويشكل بأنّه لو كان موقوفاً على الظنّ لسقط عند حصول الشكّ في قيام الغير به، وهو باطل، وفاقاً، وسقوط الفعل عن المكلّف بالظنّ ممنوع، وإلّا لم يجز فعله بنيّة الفرض، ولأنّ المسقط إنّما هو قيام الغير بالفعل، فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبله، وحصول الظنّ بأنّ الغير يقوم بالفعل إنّما يكون قبل قيامه بالفعل ظنّاً، أمّا حصول الظنّ بقيام الغير به فيمكن أن يقال فيه: لا يسقط الفعل عن الظانّ أيضاً؛ لأنّ التكليف معلوم والمسقط له مظنون، والمعلوم لا يرتفع بالمظنون.

قيل: والحقّ سقوطه بالظنّ بشرط استناد ذلك الظنّ إلى ما جعله الشارع حجّةً كشهادة العدلين، دون الظنّ المستند إلى خبر الفاسق أو الكافر.

ولو قدّم هذا البحث على الذي قبله كان أولى؛ لأنّ الكلام هنا في أحد الأقسام اللاحقة للأمر باعتبار المأمور بالفعل، وهو ضروري في الأمر، وما قبله قسم من الأقسام اللاحقة باعتبار تعيّن وقت الفعل، وهو غير ضروري في الأمر.

[البحث الرابع: ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به]

قال:

البحث الرابع: ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به ـ وكان مقدوراً ـ واجب.

وخصّص المرتضى رحمه الله بالسبب.

لنا: لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق، أو خروج الواجب عن كونه واجباً، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّه على تقدير ترك الشرط إن وجب الفعل لزم الأوّل، وإلّا الثاني.

احتجّ السيّد رحمه الله بأنّ المسبّب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط، وإذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف به بخلاف المسبّب الممتنع عدمه عند وجود السبب؛ فإنّه يكون واجباً، فلا يقع التكليف به.

---

١. كالعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٠٢.

والجواب : أنّه خارج عن محلّ النزاع .

ومن هذا الباب إيجاب الصلاتين عند اشتباه القبلة والثوبين ، وامتناع نكاح المشتبهة بالأُخت . ولو لم يعيِّن الطلاق وقلنا بصحّته احتمل تحريم الجميع والإباحة ؛ لأنّ الموجود ما له صلاحيّة التأثير في الطلاق ، والزائد على الأقلّ ليس بواجب ، كما في الطمأنينة ؛ لجواز تركه ، وصوم أوّل جزء من الليل واجب بالتبعيّة لا بالأصالة ، وبطلان الصلاة في الدار المغصوبة ؛ لأنّ الأمر بالصلاة المعيّنة أمر بأجزائها التي من جملتها الكون المخصوص .

احتجّ المخالف بأنّ المأمور به الصلاة مطلقاً والمنهيّ عنه الغصب ، فيتغاير المتعلّق ، كما في الصلاة في الأمكنة المكروهة .

والجواب : النهي عن الأمكنة المكروهة نهي عن وصف منفكّ عن الصلاة ، كنفار الإبل في المعطن ، والتعرّض للسيل في الوادي ، ومنع المارّة في الجادّة ، وشبهها.

[تهذيب الوصول، ص ١١٠ ـ ١١١]

أقول : هذا البحث من أحكام الوجوب، وهي اللازمة له تحقيقاً وارتفاعاً ، كبقاء الجواز عند رفع الوجوب، وقدّم الأوّل على الثاني ؛ لتقدّم التحقّق على الارتفاع، وبدأ باللازم الوجودي، وهو الوجوب على اللازم العدمي، وهو التحريم . فالواجب على قسمين :

أحدهما : ما يكون وجوبه مشروطاً بأمر زائد على الأُمور المعتبرة في التكليف، كالزكاة المتوقّف وجوبها على حصول المال، والحجّ المتوقّف على الاستطاعة .

وثانيهما : ما ليس كذا، وهو الواجب المطلق، كالصلاة الواجبة حالتي الطهارة والحدث، إلّا أنّ وقوعها مشروط بالطهارة، ولا خلاف في عدم وجوب شرط الأوّل، وأمّا الثاني : فذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة إلى وجوب ما يتوقّف عليه الواجب المطلق، سواء كان شرطاً أو سبباً إذا كان مقدوراً للمكلّف. واختاره الشيخ[1] .

---

١ . العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

وفصّل المرتضى[١] والقاضي عبد العزيز[٢] والواقفيّة فأوجبوا السبب المتوقّف عليه الواجب لا الشرط[٣].

للمصنّف لو لم يجب لزم أحد الأمرين المذكورين بجواز الترك إذن، فإن بقي الفعل واجباً فهو تكليف بالمحال؛ لأنّ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه يكون ممتنعاً، والممتنع ليس مقدوراً، وإن لم يبقَ خرج الواجب عن وجوبه.

ويشكل بأنّ الممتنع هو إيجاب الفعل حال عدم ما يتوقّف عليه، لا إيجابه حال عدم وجوب ما يتوقّف عليه، وليس الأوّل لازماً للثاني؛ فإنّه لا يلزم من عدم إيجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه، ولأنّ ما ذكر وارد على تقدير إيجاب ما يتوقّف عليه الواجب، فإنّ إيجابه شرعاً لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلاً.

فعلى تقدير عدمه إن بقي التكليف إلى آخره، وجوابكم جوابنا.

والتحقيق: أنّ وجوب الفعل قد يتحقّق حال عدم ما يتوقّف عليه ذلك الفعل، لا بأن يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده، أعني حال وجود ما يتوقّف عليه الفعل، وحينئذٍ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق.

ويشكل هذا على قول الأشاعرة الذاهبين إلى أنّ التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها.

احتجّ المرتضى على استلزام إيجاب الشيء إيجاب سببه، فقال:

> عند حصول السبب يجب المسبَّب، فيمتنع أن يوجب المسبَّب عند اتّفاق وجود السبب؛ لأنّه حينئذٍ غير مقدور لوجود سببه. وأمّا على الثاني، وهو عدم إيجاب الشيء إيجاب شرطه؛ فلأنّ تحقّق الشرط لا يوجب تحقّق المشروط، كالطهارة للصلاة، بل يمكن أن يقع وأن لا يقع، فجاز التكليف بإيقاع المشروط عند اتّفاق وجود الشرط؛ لبقاء القدرة عليه[٤].

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٣.

٢. لم نعثر على قوله، ولعلّه قال به في كتابه المسمّى بالمعتمد، أو المقرب؛ بقرينة ما يأتي في ص ٢٣٦، وأيّهما كان فقد فُقد ولم يصل إلينا.

٣. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٨٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥١٨.

٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٣ـ ٨٥.

قال القاضي في تقريره :

لا يقال : إيجاب المسبّب إيجاب السبب. قلنا : نعم، والفرق امتناع إيجاب المسبّب بشرط أن يتّفق وجود السبب لوجود المسبّب عند وجود السبب إلّا لمانع، ويمتنع التكليف بالفعل بشرط وجوده، وأمّا الشرط فيصحّ التكليف بالصلاة بشرط أن يكون قد تكلّف الطهارة، كما جاز في الزكاة.

والجواب : هذا التفصيل حقّ، إلّا أنّه غير المتنازع؛ لأنّه إذا كلّف بإيقاع المشروط عند اتّفاق وجود شرطه كان التكليف مشروطاً بوجود ذلك الشرط لا مطلقاً، وليس الكلام فيه، بل في وجوب الشيء مطلقاً، ولأنّ النزاع وقع في الواجب المطلق ولم يقع في جواز التكليف بالفعل عند حصول الشرط.

ثمّ الدليل على ما ذكرناه أنّ السيّد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء وهو على مسافة، فإن استلزم إيجاب سقيه الماء إيجاب قطعها الذي هو شرط فالمطلوب، وإن لم يستلزم جاز له ترك السقي، فإن بقي إيجاب السقي في تلك الحال كان تكليفاً بالمحال، وإن لم يبقَ لم يلزم وهو مكذّب للفرق.

والقائلون بمذهب المرتضى ﷺ طردوا حكم المسبّب في السبب فزعموا أنّ إيجاب المسبّب أو إباحته يستلزم إيجاب السبب أو إباحته، وكذا حظره، ولا ينعكس؛ لإمكان وجود السبب، وتخلّف المسبّب لمانع نصّ عليه في الذريعة[1] والقاضي في المعتمد[2].

ثمّ هناك فروع : مقدّمة الواجب قد يتوقّف عليها وجوده عقلاً، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة، وشرعاً، كالعتق، وصحّتُه، كالطهارة للصلاة، والعلم بوجوده، كتوقّف العلم بالإتيان بالصلاة إلى القبلة عند اشتباهها بغيرها على الصلاة إلى كلّ جهة محتملة من الأربع فما دون، وكذلك الصلاة في كلّ واحد من الثوب النجس والطاهر، وكذا في جانب الترك، كما لو اشتبهت أجنبيّة بأمته؛ فإنّ اجتناب نكاح

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٥.

٢. في «ن» : «المقرّب» بدل «المعتمد»، وكلاهما من تأليفات ابن البرّاج، ولكن أيّهما كان فقد فُقد ولم يصل إلينا. راجع فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم، ص ١٠٧، الرقم ٢١٨.

الأمة واجب، ولا يتحقّق العلم به إلّا باجتناب الجميع، وللتغليب لجانب الحرمة، ولقوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب جانب الحرام الحلال»[١].

وقيل: يجب الكفّ عنهما، والحرام هي ذات المحرّم، والزوجة حلال.

وردّ بأنّ المنع من النكاح يقتضي ثبوت العقاب على فعله، وكونه حلالاً معناه أنّه لا عقاب فيه، فالجمع بينهما تناقض، بل هما محرّمتان: إحداهما؛ لكونها أمة، والأُخرى؛ للاشتباه بها.

وإذا طلّق إحدى زوجاته مبهماً، وقيل بصحّته، احتمل تحريم الكلّ؛ لما ذكر. ويحتمل الإباحة؛ لأنّ الطلاق شيء معيّن في نفسه، فيمتنع حصوله في مبهم، فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجوداً، بل الموجود أمرٌ له صلاحيّة التأثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين. والفرق بين هذا الفرع والثلاثة قبله أنّ الواجب هناك في كلّ فرع شيء واحد متعيّن مميّز عن الآخر في نفس الأمر، وحصول الوجوب في الآخر؛ لاشتباهه به عندنا، لا عند الله تعالى. وهنا التي يجب اجتنابها مبهمة لا في نفس الأمر، ولا عند المكلّف. ووجوب الاجتناب متساوي النسبة إلى الجميع.

وأمّا ما لا يتقدّر بقدر معيّن، كالمسح والطمأنينة في الركوع فالزائد على الأقلّ قيل: واجب؛ لعدم امتياز بعض الأجزاء فيه عن البعض، فالكلّ امتثال للواجب[٢]. وقيل: لا؛ لجواز ترك الزائد، فلا يكون واجباً[٣].

ويشكل بأنّه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقاً، فإنّ خصال الكفّارة كذا.

نعم، يلزم منه عدم وجوبه على التعيين، لكنّ عدم الخاصّ لا يستلزم عدم

---

١. السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٧٥، ح ١٣٩٦٩، وفيه الرواية عن ابن مسعود، وذكره أيضاً العلّامة في مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٣٢، المسألة ١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٤؛ وفخر المحقّقين في إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٣٥٥.

٢. نسبه العلّامة إلى قوم، فراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٢٧.

٣. القائل هو الرازي في المحصول، ج ٢، ص ١٩٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٢٧.

المعيّن، ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه، كالصلاة الرباعيّة في مواضع التخيير، وقراءة سورة أو بعضها مع الحمد في الكسوف.

هذا إن أمكن الإتيان بالأقلّ من دون الزائد، أمّا إذا امتنع، كصيام جزء من الليل، وغسل جزء من الرأس التابعين لوجوب صوم النهار وغسل الوجه للتقارب؛ فإنّه من باب وجوب المقدّمة؛ لتوقّف العلم بصوم النهار وغسل الوجه بأجمعه عليهما، فوجوبه ليس بالذات بل بالعرض.

وقيل: لا يجب الزائد؛ لعدم دليله، وعدم العصيان بتركه.

وأُجيب بدلالة العقل من حيث توقّف الواجب عليه، والعصيان بتركه حاصل، لا لذاته، بل لاستلزامه ترك شيء من الواجبات.

وأمّا الصلاة في الدار المغصوبة فباطلة غير مسقطة للفرض عندنا وعند الجبّائي[1]، والظاهريّة والحنابلة، وهو مرويّ عن مالك[2].

وقال القاضي أبو بكر: تبطل لكن يسقط الفرض بها[3]، وهو اختيار فخر الدين الرازي[4] ونقل عنه في النهاية[5] شيخنا أنّه لا يقول بسقوط الفرض[6]، وفي النفل نظر؛ لذكره ذلك في التنبيه الذي في آخر المسألة.

لنا: أنّ الصلاة مركّبة من أُمورٍ: أحدها: الحركات والسكنات في شغل الحيّز، فيكون جزء جزء ماهيّة الصلاة، وهو منهيٌّ عنه، فلو أمر بالصلاة لأمَرَ بالشغل من باب وجوب المقدّمة، فيكون مأموراً به ومنهيّاً عنه.

ويشكل بدلالته على أنّ الصلاة غير مأمور بها، ولا يلزم منه بطلانها، ولا كونها غير مجزئة؛ لاشتمال الصلاة هنا على الصلاة المأمور بها؛ إذ المأمور به الصلاة مطلقاً، وهو جزء من الصلاة في الدار المغصوبة، ووجود الكلّ ملزوم لوجود جزئه.

---

١ ـ ٣. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٧.

٤. المحصول، ج ٢، ص ٢٩٠.

٥ و ٦. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٧.

ثمّ نمنع النهي عن شغل الحيّز وإلّا لنهى عن الخروج، فيجتمع الأمر والنهي.

والحقّ أن يقال: الصلاة هنا منهيّ عنها؛ لمصادفتها الخروج المأمور به، والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه على ما يأتي، والنهي في العبادة مفسد.

احتجّوا بأنّ هذه الصلاة لها اعتباران، كونها صلاة مطلقاً، وكونها تصرّفاً في المغصوب، وإذا تعدّدت بالاعتبار جاز ورود النهي عنها بأحد ذينك الاعتبارين، والأمر بالآخر، كالصلاة في الأمكنة المكروهة. فإنّها واجبة باعتبار كونها صلاة، ومكروهة عند إيقاعها فيها، وكقول السيّد لعبده: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار». فدخل وخاط، فيحسن مدحه على الخياطة، وذمّه على الدخول.

والجواب: الكلام في الصلاة الشخصيّة في الدار المغصوبة، وثبوت التلازم بين الغصب والصلاة فيها ظاهر، والأمر بالشيء أمر بلازمه، فلو أمر بهذه الصلاة لأمر بالغصب مع النهي عنه، وهذا خلف، بخلاف الأمكنة المكروهة؛ لأنّ النهي هناك إنّما هو عن أُمور مفارقة للصلاة غير لازمة، كنفار الإبل، ومنع المارّة، والتعرّض للسيل عند الصلاة في جوف الوادي، والتعرّض لرشاش الحمّام، فكأنّ الشارع قال: لا تنفر البعير بالصلاة في المعطن، ولا تمنع المارّة بالصلاة في الجادّة، وهذه الأُمور غير لازمة للصلاة، بخلاف الغصب عند الصلاة في الدار المغصوبة. على أنّ بعض الناس يبطل الصلاة في الأمكنة المكروهة، والمثال غير مطابق؛ لأنّ دخول الدار ليس جزءاً من الخياطة، بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة؛ فإنّها أجزاء للصلاة فيها.

ويشكل بأنّ سبب الكراهية إن كان لازماً للصلاة في الأمكنة المكروهة ساوى الصلاة في الدار المغصوبة، وإن كان مفارقاً لم تكن الكراهية لازمةً للصلاة في تلك المواضع، وهو باطل اتّفاقاً؛ ولأنّا ننقل الكلام إلى الصلاة حال حصول سبب الكراهية؛ فإنّه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهية في حالة واحدة، وهما متضادّان. على أنّا نمنع كون ما ذكرتم سبباً للكراهية.

[البحث الخامس : الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ]

قال :

البحث الخامس : الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ ؛ لأنّه للوجوب ، ولا يتحقّق إلّا بالمنع من الترك ، وأمّا الضدّ الوجودي فلازم بالعرض ، فما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً . وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد ، وكونه تُرك به الحرام ليس خاصّاً به . وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ ؛ فإنّ جواز الترك ينافي الوجوب ، وإيجاب القضاء لوجود سبب الوجوب .

[تهذيب الوصول، ص ١١١ ـ ١١٢]

أقول : هنا مسألتان :

الأولى : الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ، وهو ترك ذلك الشيء الذي يشتمل على كلّ واحد من الأضداد الوجوديّة ، أعني الأفعال المنافية لذلك الشيء ، كالقيام مثلاً ؛ فإنّه ضادّ تركه بالذات ، وما اشتمل على ذلك الترك من الأوضاع ، كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض. والمراد بالشيء المأمور به الشيء المعيّن ، فإنّه لو أمر بالضدّين على البدل لم يتحقّق استلزامه النهي عن الضدّ .

واختلف فيه ، فمنع منه جمهور المعتزلة والأشاعرة والمرتضى[١] والقاضي عبد العزيز والقاضي عبد الجبّار[٢] والغزالي[٣]، وصار إليه محقّقو الفريقين من المتأخّرين ، وهو اختيار الشيخ أبي جعفر[٤] والمصنّف .

واحتجّ عليه بأنّ الأمر بالشيء دلّ على وجوبه ، ووجوبه مركّب من الإذن في فعله ، والمنع من تركه ، والدالّ على المركّب دالّ على كلّ جزء من أجزائه بالتضمّن ،

---

١ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ١ ، ص ٨٥ـ٨٦ .

٢ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد ، ج ١ ، ص ٩٧ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ١ ، ص ٥٢٨ .

٣ . المستصفى ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

٤ . العدّة في أُصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٩٧ ، فإنّه يذهب إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه معناً لا لفظاً .

فإذن الأمر بالشيء دالّ على المنع من تركه بالتضمّن، ولأنّ تحصيل الواجب أعني المأمور به إنّما يتمّ بترك ضدّه، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، ولا نعني بالنهي عن الضدّ، إلّا وجوب تركه[1].

احتجّ المخالف من الأشاعرة بأنّ التكليف بالمحال جائز، فيجوز أن يأمر الشارع بالشيء وضدّه معاً، وحينئذٍ لا يكون الضدّ منهيّاً عنه، فبطل الاستلزام.

واحتجّ المرتضى[2] وبعض متأخّري الأشاعرة بأنّ الآمر بالشيء قد يكون غافلاً عن ضدّه، وحينئذٍ لا يكون يتحقّق نهيه؛ لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصوّراً للناهي[3].

وأجيب بمنع جواز التكليف بالمحال، ومن بطلان الاستلزام على تقديره، وما ذكروه من جواز الأمر بالشيء وضدّه معاً لا يدلّ على انتفاء الاستلزام المدّعى.

نعم، يدلّ على كون كلّ من الشيء وضدّه مأموراً به مطابقةً منهيّاً عنه تضمّناً، وليس ذلك محالاً على التقدير. وعن الثاني المنع من جواز غفلة الآمر بالشيء عن ضدّه العامّ الذي هو الترك؛ لما تقدّم من كون الأمر بالشيء دالّاً على وجوبه، وهو عبارة عن الإذن في فعله والمنع من تركه، فالمتصوّر للإيجاب متصوّر للمنع من الترك حتماً، فيكون متصوّراً للترك قطعاً. وأمّا الأضداد الوجوديّة المنافية للمأمور به، كالقيام بالنسبة إلى القعود، والحركة يمنةً بالنسبة إليها يسرةً فقد يغفل الآمر عنها حالة الأمر بضدّها، لكنّ ذلك لا ينافي المأمور به؛ لماهيّته، بل لكونه مستلزماً لعدمه، فالمنافاة الذاتيّة ليست إلّا بين وجود المأمور به وبين عدمه، أمّا بينه وبين أضداد الوجوديّة فهي عرضيّة، فالأمر به مستلزم للنهي عنها بالعرض؛ لاشتمالها على الضدّ.

واعلم أنّ بعض الأشاعرة يذهب إلى أنّ الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضدّه[4]،

---

١. ولاحتجاج المصنّف راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٣٠.

٢. راجع الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٦.

٣. كالغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٥٥؛ وابن الحاجب في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٨٥.

٤. منهم القاضي أبو بكر الباقلاني نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٥٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٢٨.

وخالفه المعتزلة والمرتضى[١] وقاضي القضاة[٢] والغزالي[٣] والرازي[٤] لأنّ أهل اللغة فرّقوا بين الأمر والنهي. فسمّوا أحدهما أمراً والآخر نهياً، وجعلوا صيغة الأمر «افعل» والنهي «لا تفعل».

الثانية: جواز الترك ينافي وجوب الفعل، وخالف فيه الكعبي، لزعمه أنّ المباح واجب[٥] وبعض الفقهاء؛ لقولهم بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض[٦].

لنا: أنّ الواجب ما لا يجوز تركه فلو صدق على ما يجوز تركه اجتمع النقيضان، وهو محال.

قال الكعبي: المباح ترك الحرام، وترك الحرام واجب، فالمباح واجب[٧].

والجواب: منع الصغرى، بل يترك به الحرام، ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما يحصل به الترك مع إمكان حصوله بغيره؛ إذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقاً عند من يجوّز خلوّ المكلّف عن الأخذ والترك، وبفعل غير المباح، كالواجبات والمندوبات والمحرّمات.

قيل: فيجب أحد هذه لا بعينه من باب الواجب المخيّر.

قلنا: يتمّ بعدم الفعل أصلاً.

وألزم الكعبي بخرق الإجماع؛ لوقوعه على انقسام الفعل إلى الأحكام الخمسة، وهو قد نفى المباح، بل نفى ما عدا الواجب والحرام؛ لأنّ الفعل إن تُرك به الحرام

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٥ـ٨٦.

٢. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٩٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٢٨.

٣. المستصفى، ج ١، ص ١٥٥.

٤. المحصول، ج ٢، ص ١٩٩.

٥. نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١٥٥؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٣١ و ٥٣٧.

٦. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٣٩.

٧. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٠٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٣٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٣١.

فهو واجب، وإلّا فهو حرام، وبأنّه يلزم تحريم الصلاة إذا ترك بها واجب آخر، ووجوب المندوب والمحرّم إذا ترك به حرام.

وردّ الأوّل بأنّ انقسامه إلى الأحكام الخمسة بالنظر إلى ذات الفعل، والمباح ليس واجباً لذاته، بل لاستلزامه ترك الحرام، وهو عارض.

والثاني بأنّه لا امتناع في وجوب الشيء وحرمته ووجوبه وندبه باعتبارين، كما ذكروا في الصلاة في الدار المغصوبة.

قال في النهاية:

التحقيق أن نقول: الوجوب وغيره من الأحكام إمّا أن يوجّه على مذهب المعتزلة، أو على مذهب الأشاعرة، وأيّاً ما كان لا يلزم وجوب المباح.

أمّا على الأوّل؛ فلأنّ الواجب ما اشتمل على مصلحة خالية عن المفسدة، بحيث لو أخلّ به المكلّف لاستحقّ الذمّ، وترك الحرام وإن كان واجباً، لكن لا يلزم اشتمال كلّ واحد من جزئيّاته على وجه الوجوب؛ لجواز اشتمال المباح مثلاً على وجه مانع من الوجوب.

وأمّا على الثاني؛ فلأنّ الواجب ما أمر الشارع بإيقاعه أمراً مانعاً من النقيض، وترك الحرام وإن حصل بالمباح، لكن لا يجب كونه مأموراً به من حيث حصول الأمر الكلّي، فجاز حصوله في جزئيّ آخر[1].

وردّ بأنّ الأمر الكلّي يوصف ما يعيّنه المكلّف من جزئيّاته بالوجوب، كالكفّارة.

واحتجّ الفقهاء بعموم: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ ﴾[2]، ولأنّهم ينوون بالصوم قضاءً عن شهر رمضان، وتسميته بذلك، وهو يعطي وجوبه، ولأنّه يتقدّر بقدره، فيكون بدلاً عنه، كغرامات المتلفات.

والجواب: ما تقدّم من المنافاة بين الوجوب وجواز الترك، ولوجوب الترك، فلو وجب الفعل كان تكليفاً بالمحال، ونمنع دخولهم في الآية، بل هي دالّة على وجوب العدّة من غيره، ولأنّ جواز إفطارهم بالإجماع مخصّص لهم، والقضاء

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٨ـ٥٣٩.

٢. البقرة (٢): ١٨٥.

يتوقّف على السبب لا على الوجوب، وكذا التسمية والموافقة في المقدار لا دلالة فيها على البدليّة.

ثمّ نقول إجمالاً: إنّ ما ذكرتم ظنّيّ، والتنافي بين الوجوب، وجواز الترك قطعي، فلا يعارضه.

[البحث السادس: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز]

قال:

البحث السادس: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز؛ لأنّ المقتضي للجواز وهو الأمر موجود، والمعارض وهو النسخ لا يصلح أن يكون معارضاً؛ لأنّ رفع المركّب لا يستلزم رفع جميع أجزائه.

احتجّ الغزالي بأنّ الجواز بالمعنى الأخصّ منافٍ، وبالمعنى الأعمّ لا يوجد إلّا بأحد القيدين، وهو إمّا جواز الإخلال كما في المندوب، أو عدمه كما في الواجب، فلا يبقى بدونهما.

والجواب: أنّ الناسخ يرفع أحد القيدين فيبقى الآخر.

[تهذيب الوصول، ص ١١٢]

أقول: هذا من الأحكام اللاحقة للوجوب حال رفعه، وهو نسخه والقول ببقاء الجواز مذهب الرازي[١] والمصنّف هنا، وبعدمه قول الغزالي[٢] والمصنّف في النهاية[٣].

لنا: ما ذكره في المحصول وهو:

أنّ المقتضي للجواز وهو الأمر موجود؛ لاقتضائه الوجوب المركّب، من جواز الفعل والمنع من الترك، والمقتضي للمركّب مقتضي لكلّ جزء من جزئيّاته؛ إذ هي نفس المركّب، والمانع مفقود؛ لانتفاء الموانع كلّها بحكم الأصل ما عدا نسخ

١. المحصول، ج ٢، ص ٢٠٣.

٢. المستصفى، ج ١، ص ١٤٢.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٣٥.

الوجوب، وهو غير صالح للمنع؛ لأنّه إنّما يرفع الوجوب المركّب ورفع المركّب أعمّ من رفع أجزائه أو بعضها، والعامّ لا يستلزم الخاصّ مطلقاً[١].

وردّه في النهاية:

بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح؛ لأنّ رفع المركّب قد يكون برفع جزئيه معاً، ونمنع بقاء المقتضي؛ لأنّ التقدير أنّه منسوخ، فلا يبقى مقتضاه قطعاً، والاكتفاء من رفع الترك بأحد الجزءين لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر؛ لجواز رفعه بذلك الآخر أو برفعهما معاً[٢].

ويشكل بأنّ بقاء الجواز ظاهر؛ لتحقّق مقتضيه أوّلاً، والأصل استمراره، والظاهر لا يرفع بالمحتمل، والتقدير إنّما هو نسخ الوجوب لا نسخ الأمر الذي هو مقتضى الجواز، فلا يقطع بعدم بقاء ذلك الجواز؛ لاحتمال رفع الوجوب بالجزء الآخر، ونحن لا ندّعي القطع ببقاء الجواز بل ندّعي ظهور بقائه، وهو لا ينافي تطرّق الاحتمالين.

لا يقال: رفع الوجوب الذي هو مقتضى الأمر يستلزم ارتفاع الأمر، ضرورة استلزام ارتفاع المعلول لعلّته، فيرتفع الجواز لارتفاع مقتضيه، ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الأمر من تحريم أو إباحة أو غيرهما.

فنقول: الاستلزام إنّما يتحقّق لو اقتضى الأمر الوجوب مطلقاً، أي بغير شرط، وليس كذلك فإنّ اقتضاءه الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه، فيجوز ارتفاع الوجوب بارتفاع شرط تحقّقه بل هو الظاهر.

قال الغزالي:

الجواز الذي جعل جزءاً من الوجوب إمّا أن يكون بالمعنى الأخصّ، أعني رفع الحرج عن الفعل والترك معاً أو بالمعنى الأعمّ، أعني جنس الواجب والمندوب والمباح، وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقاً، والأوّل محال؛ لمنافاته للوجوب، ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك [وهو مناقض لرفع الحرج عنه

---

١. المحصول، ج ٢، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٣٧.

الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور، والثاني لا يمكن تحقّقه إلّا بفصلٍ يقوّم، وهو إلحاق الحرج بالترك، كما في الوجوب، أو برفعه عنه، كما في المندوب والمباح. وهو هنا مقيّد بفصل ثبوت الحرج في الترك][1] فإذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس؛ لاستحالة بقائه منفكّاً عن فصل[2].

والجواب: المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يتحقّق عند ارتفاعه الفصل الآخر، أمّا مع تحقّق الفصل الآخر فلا؛ لأنّ الجنس يحتاج إلى فصلٍ ما من غير تعيين.

ولا ريب أنّ رفع إلحاق الحرج بالترك يوجب تحقّق عدمه، وهو الفصل الآخر، والمراد بقوله: «فيبقى الآخر» فيثبت الآخر؛ لأنّه لم يكن متحقّقاً من قبل، وإنّما ابتدأ ثبوته عند ارتفاع نقيضه. ولفظ «البقاء» يدلّ على الثبوت الذي هو جنس له، والحدوث بالتضمّن، ووجه التجوّز هنا من باب تسمية الجزء باسم الكلّ، أو بما يؤول إليه.

تنبيه: كما أنّ رفع الوجوب لا يرفع الجواز في جانب الفعل، كذلك رفع التحريم لا يقتضي الجواز في جانب الترك بعين الدليل. فظهر منه أنّ الأمر الوارد عقيب الحظر لا يدلّ على الوجوب. وفيه بحث.

---

١. ما بين المعقوفين زيادة أضفناها من «ن».

٢. لم نعثر على كلامه. ولعلّه ذكره في كتبه الأُخرى غير المستصفى.

[الفصل الرابع في المأمور به]

[البحث الأوّل في امتناع التكليف بما لا يطاق]

قال :

الفصل الرابع : في المأمور به . وفيه مباحث :

الأوّل : يمتنع تكليف ما لا يطاق ؛ لأنّه قبيح ، والله تعالى منزّه عنه .

احتجّت الأشاعرة بأنّ الكافر مكلّف بالإيمان ، وهو ممتنع منه ، أمّا أوّلاً ؛ فلأنّه معلوم العدم ، فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه جهلاً .

وأمّا ثانياً ؛ فلأنّ الأفعال مستندة إلى الله تعالى ، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح ، ولأنّ الله تعالى كلّف أبا لهب بالإيمان ، وهو التصديق بجميع ما جاء به النبيّ ﷺ ، ومن جملته أنّه لا يؤمن ، فقد كلّف بالجمع بين الضدّين ، ولأنّ التكليف إن وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزم تكليف ما لا يطاق ، وكذا إن وجد حال الرجحان ؛ لوجوب الراجح ، وامتناع المرجوح ، فالتكليف بأحدهما تكليف بما لا يطاق .

والجواب : أنّ فرض العلم فرض المعلوم ؛ لأنّ شرطه المطابقة ، والامتناع لاحق ، وهو لا يؤثّر في الإمكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ، ولو صحّ هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى ، والقادر يرجّح أحد مقدوريه لا لأمر ، ويُعارَض به تعالى ، والتكليف بالتصديق من حيثيّة صدور الإخبار من النبيّ ﷺ لا ينافي الأمر بالإيمان لا من هذه الحيثيّة ، ونمنع تكليف الضدّين في الإخبار عن المكلّفين بالإيمان ؛ لجواز ورود الإخبار حال غفلتهم ، والتكليف ثابت حال الاستواء بإيقاع الفعل في ثاني الحال ، وهو يرد في حقّه تعالى .

واعلم أنّه لا خلاص للأشعري عن المعارضة بالله تعالى .

[تهذيب الوصول ، ص ١١٣ ـ ١١٤]

أقول: المأمور به متعلّق الأمر، وكذا المأمور، وقدّم المأمور به على المأمور؛ لدلالة الأمر عليه بمجرّد ذكره، وافتقاره في دلالته على المأمور إلى انضمام قرينة كلفظ آخر يدلّ عليه، أو مواجهة بالخطاب، فإنّ «اضرب» يدلّ على الضرب المأمور به بمجرّد ذكره، ولا يدلّ على المأمور إلّا بقرينة المواجهة، وكذا «ليضرب زيد» بقرينة لفظ «زيد».

واختلف في التكليف بما لا يطاق، فمنعه الإماميّة كافّةً، والمعتزلة مطلقاً، سواء كان الفعل ممكناً في نفسه، كالطيران في الهواء، أو ممتنعاً، كإعدام القديم، والجمع بين الضدّين.

وأطبق الأشاعرة على جوازه، واختلفوا في وقوعه، فقال أبو الحسن الأشعري به تارةً، ومنعه أُخرى[1]. وافترق أصحابه، فمنهم من وافقه في الوقوع[2]، ومنهم من وافقه في العدم[3]، وفصّل آخرون بوقوع التكليف بالممتنع بالغير، ومنعوا من التكليف بالمحال؛ لأنّه كالجمع بين الضدّين[4]، وإليه مال الغزالي[5] وصاحب الإحكام[6].

لنا: أنّه قبيح، وكلّ قبيح لا يقع من الله، والصغرى ضروريّة؛ لجزم العقلاء بقبح تكليف الأعمى نُقط المصحف، والزمن الطيران، والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها، وجعل القار أبيض، والثلج والملح أسود، ونقطع نسبة من كلّف به إلى السفه والجهل، والكبرى مبرهنة في الكلام بعدم الجهل والحاجة.

ثمّ أيّ عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الأُمور لقبحها، وينسبها إلى الخالق مع نقص المخلوق وكمال الخالق.

احتجّت الأشاعرة بأنّ الله تعالى كلّف الكافر الذي علم منه استمراره بالإيمان

---

١. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١١٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٤٥.

٢ ـ ٤. نقله عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٤٥.

٥. راجع المستصفى، ج ١، ص ١٦٥.

٦. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١١٥.

اتّفاقاً، وهو ممتنع الوقوع، وإلّا لانقلب علم الله تعالى جهلاً. ولأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنّ العبد إن لم يتمكّن من الترك كتمكّنه من الفعل لزم الجبر، وإن تمكّن فإن لم يتوقّف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجّح لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وهو محال بالضرورة، وإن توقّف فإن وجب الفعل بالمرجّح الذي من فعله تعالى لزم الجبر، والذي من فعل العبد تسلسل، وإلّا لم يجب الفعل عند حصول الراجح. ولأنّ الله تعالى كلّف أبا لهب بالإيمان، وهو تصديق النبيّ ﷺ بجميع ما أخبر به، ومن جملته أنّه لا يؤمن، فيكون مكلّفاً باعتقاد صدقه، وعدم اعتقاد صدقه، وهما متضادّان؛ لاستحالة الجمع بينهما. ولأنّ التكليف إن توجّه حال استواء الداعي امتنع الترجيح، والممتنع لا قدرة عليه، وحال رجحان أحد الداعيين على الآخر يجب الراجح، ويمتنع المرجوح.

والجواب: أنّ فرض العلم بعدم الإيمان فرض لعدم الإيمان؛ لاشتراط المطابقة، فامتناع الإيمان لاحق بسبب الفرض، وهو لا يؤثّر في الإمكان الذاتي؛ لاستحالة رفعها بالذات بعارض من فرض وغيره. وللمعارضة بالله تعالى؛ لأنّه عالم بالكلّ، فلا يكون مقدوراً. والقادر يرجّح أحد مقدوريه لا لمرجّح، كالجائع والعطشان حيث يحضره رغيفان أو ماءان متساويان، ثمّ يعارض بالله تعالى. ولا تكليف بالضدّين؛ فإنّ تكليفه باعتقاد عدم إيمانه من حيث إخباره ﷺ به، وتكليفه بإيمانه لا من هذه الحيثيّة بل من حيث إنّه مختار، ولا يخرج عن الاختيار بخبر أو علم؛ إذ لا نقول: إنّه كلّف بعد علمه، وإلّا لانتفت فائدة التكليف. ولنا أن نمنع إخبار النبيّ ﷺ عن أبي لهب بعدم الإيمان، وإخباره بأنّه ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ﴾[1] لا يدلّ على الكفر؛ إذ قد يعذّب الفاسق، أو أنّه سيصلى على تقدير بقائه على الكفر.

لا يقال: فننتقل إلى قوله تعالى: ﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾[2].

لأنّا نجيب: أي على تقدير أن لا يريد الله تعالى هدايتهم. سلّمنا، لكن يجوز صدور الإخبار بعدم إيمانه حال غفلته أو بعد موته، أو أنّه لا يجب على النبيّ ﷺ

---

١. المسد (١١١): ٣.

٢. هود (١١): ٣٦.

إعلامه كلّ مكلّف ما أُخبر به، والتكليف بالتصديق بما أُخبر به إنّما هو إجمالي، وإلّا لزم تكليف كلّ مسلم معرفة كلّ ما أُخبر به ﷺ، ليمكنه اعتقاد صدقه وهو باطل.

وقوله: «ونمنع التكليف بالضدّين...» إلى آخره، جواب حجّة مقدّرة قريبة من الوجه الثالث، تقريرها أنّ الله تعالى أخبر عن قومه بعدم الإيمان كقوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[١]، مع أنّه كلّفهم، فيكون مكلّفاً بالضدّين، أو يقال: إيمانهم ممتنع بإخبار الله تعالى؛ لاستحالة الكذب والباء في قوله: «بالإيمان» يتعلّق بالمكلّف، لا بالإخبار؛ لإخبار الله تعالى بعدم الإيمان.

والجواب: جاز ورود الخبر حال غفلتهم، أو أنّهم غير مكلّفين بالتصديق بما أخبر به على التفصيل، كما مرّ.

وعلى التقدير الآخر يجاب بأنّ الإخبار لا يؤثّر في الإمكان الذاتي، ولتبعيّة الإخبار للعلم التابع لعدم الإيمان، فلا يؤثّر فيه، ولأنّه يلزم نفي قادريّته تعالى نفياً وإثباتاً على ما أخبر به، والتكليف حال استواء الداعي بالإيقاع في ثاني حال مع عوده في الله.

ولا خلاص للأشعري عن المعارضة بالله، فيلزم أحد الأمرين: إمّا نفي قادريّته تعالى، أو القدح في دلائلهم.

[البحث الثاني: الأمر بفروع الشريعة لا يتوقّف على الإيمان]

قال:

البحث الثاني: الأمر بفروع الشريعة لا يتوقّف على الإيمان؛ لأنّه عامّ فيدخل فيه الكافر، ولقوله تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ الآية، ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾، وهو راجع إلى ما تقدّم، وكذا قوله تعالى: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ * وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ ذمّه على ترك الجميع؛ ولدخوله تحت النهي، فكذا الأمر.

---

١. البقرة (٢): ٦.

احتجّوا بأنّها لو وجبت عليه فإمّا حال الكفر أو بعده، والأوّل باطل؛ لامتناعها منه حينئذٍ، وكذا الثاني؛ لسقوطها عنه.

والجواب: المنع من عدم القدرة؛ لإمكان صدورها عنه مع تقديم الإيمان، كالصلاة على المحدث، وأيضاً المراد بـ «الوجوب» هنا العقاب عليها في الآخرة، كما يعاقب على ترك الإيمان. [تهذيب الوصول، ص ١١٤ ـ ١١٥]

أقول: هذا مذهب أصحابنا، نصّ عليه الثلاثة[١]، وأكثر المعتزلة والأشاعرة، وقال جمهور الحنفيّة وأبو حامد الإسفراييني من الشافعيّة: لا[٢]، وقيل: مكلّفون بالنهي خاصّة[٣]، ولا ثمرة لهذا الاختلاف في أحكام الدنيا؛ للاتّفاق على أنّهم ما داموا كفّاراً فإنّه يمتنع منهم الإقدام على الصلاة، وإذا أسلموا فلا قضاء، وإنّما ثمرته في الآخرة، بمعنى عذابهم على ترك هذه الفروع، كما يعذّبون على الإيمان.

لنا: دخولهم تحت الأوامر العامّة، كقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾[٤]، و﴿وَأَنِ ٱعْبُدُونِى﴾[٥] وهو خطاب لبني آدم، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[٦]، ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[٧]، والكفر غير صالح للمانعيّة؛ لقدرتهم على إزالته بإيجاد إيمانهم، وإيقاع العبادات بعده، كما يتمكّن المحدث من إزالة الحدث بالطهارة، وإيقاع الصلاة بعدها.

---

١. الظاهر أنّ المراد من «الثلاثة» الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، راجع الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦، والعدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ١٩١؛ ولم نعثر على قول المفيد ﷺ.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٣٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٢٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٧٠؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٧٦.

٣. نقله عن بعض الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٣٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٧١؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٧٦.

٤. البقرة (٢): ٢١.

٥. يس (٣٦): ٦١.

٦. آل عمران (٣): ٩٧.

٧. فصّلت (٤١): ٦ ـ ٧.

ويشكل بالمنع من وجود المقتضي، ولا دلالة للآيتين الأُوليين عليه؛ لاحتمال كون العبادة المأمور بها فيهما عبارة عن الإيمان؛ لصدق العبادة عليه، فإنّها مأخوذة من «التعبّد»، وهو التذلّل. والآيتان الأخيرتان غير جاريتين على عمومهما؛ لخروج العبد والصبيّ المتمكّن من الحجّ من الآية الأُولى، ومن لم يتحقّق شرائط إيتاء الزكاة فيه من الآية الثانية، فإذن لا حجّة فيهما على المطلوب؛ لما يأتي من كون العامّ المخصوص ليس حجّةً.

ويجاب بأنّ معنى التذلّل حاصل في كلّ عبادة فلا تخصيص، والعامّ المخصوص حجّة؛ لما يجيء أيضاً. ولأنّه تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع، لقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[1] الآيات.

قيل[2]: حكاية قول الكفّار، فيجوز كذبهم لقولهم: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[3]، ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍ﴾[4]، ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾[5] ثمّ جاز أن يراد بـ«المصلّين» المسلمين؛ فإنّه قد يطلق لفظ «المصلّين» ويراد به «المسلمون»، كما في الحديث: «نهيت عن قتل المصلّين»[6]، والمراد المسلمون.

سلّمنا، لكن جاز التعليل بجميع ما ذكر، الذي من جملته التكذيب بيوم الدين، ولا يلزم كون الأفراد علّة.

وأُجيب بأنّه لو كان كذباً لكذّبهم فيه، كما كذّبهم في الآيات المذكورة، ولو حمل «المصلّين» على «المسلمين» لم يمكن حمل «مطعمي المسكين» عليهم، ولولا كون كلّ فرد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه إلى الباقي، وجعله جزءاً من المؤثّر.

---

١. المدّثّر (٧٤): ٤٢ـ٤٣.

٢. راجع المحصول، ج ٢، ص ٢٣٩؛ والإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٢٥.

٣. الأنعام (٦): ٢٣.

٤. النحل (١٦): ٢٨.

٥. المجادلة (٥٨): ١٨.

٦. سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٨٢، ح ٤٩٢٨؛ المعجم الكبير، ج ١٨، ص ٢٦، ح ٤٤؛ سنن الدارقطني، ج ٢، ص ١٩١، ح ١٧٣٤.

ويشكل بأنّ المطلوب كونه مؤثّراً لا جزءاً، ونمنع من عدم إمكان حمل «مطعمي المسكين» على «المسلمين»، ولقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ ﴾[1] إلى قوله: ﴿ مُهَانًا ﴾[2] جعل التعذيب المضاعف جزاءً على الأفعال المذكورة، ومن جملتها القتل والزنى، وهو وارد على المانعين مطلقاً لا على المفصّل، بل هو دليل لهم على جزء مدّعاهم.

ويشكل بأنّ «ذلك» إشارة إلى البعيد، فيصرف إلى الشرك.

سلّمنا، لكن لا يلزم من ترتّب العذاب على المجموع ترتّبه على أفراده، لقوله تعالى: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ * وَلَـٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾[3]، ذمّه على ترك الجميع، ومنه الصلاة.

ويشكل بعدم لزوم الذمّ على المجموع الذمّ على الأفراد كما مرّ.

والظاهر ـ والله أعلم ـ أنّ الله تعالى أخبر عنه بنفي الإيمان باطناً، وعبّر عنه بقوله: ﴿ فَلَا صَدَّقَ ﴾. وظاهراً، وعبّر عنه بقوله: ﴿ وَلَا صَلَّىٰ ﴾، وأخبر عن كفره ظاهراً بقوله: ﴿ وَلَـٰكِن كَذَّبَ ﴾، وباطناً بقوله: ﴿ وَتَوَلَّىٰ ﴾، ولأنّهم يحدّون على الزنى والسرقة، فيتناولهم النهي، فكذا الأمر، والجامع تمكّنهم من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه، لمكان المناسبة، وهو حاصل في الأمر.

ويشكل بمنع علّيّة الوصف، ولو سلّم مع تحقّقه في الفرع، فإنّ مساواة المصلحة الحاصلة للمكلّف بسبب اجتناب المنهيّات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الأوامر غير معلوم.

وأُورد أيضاً بأنّ الحدّ وجب؛ لالتزام أحكامنا[4].

وأُجيب بأنّ من أحكام شرعنا عدم العقوبة في المباح[5].

---

١. الفرقان (٢٥): ٦٨.

٢. الفرقان (٢٥): ٦٩.

٣. القيامة (٧٥): ٣١ و ٣٢.

٤ و ٥. نقل العلّامة هذا الإيراد والجواب. فراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٧٥.

قالوا: نمنع وقوعها حال الكفر، والممتنع ليس مقدوراً، والمكلّف بـه مـقدور، وبعده يسقط عنهم؛ للإجماع، ولقوله ﷺ: «الإسلام يجبّ ما قبله»[1].

والجواب بمنع امتناعها حالة الكفر؛ لأنّه مكلّف حاله بـإيقاع الصـلاة مـطلقاً، أو في ثاني الحال، بأن يقدّم الإيمان كالمحدث، فإنّه مكلّف بالصلاة وفاقاً، لا بأن يوقعها محدثاً، ولأنّ المراد بـ«الوجوب» المعاقبة في الآخرة.

ويشكل بأنّه إذا سلّم بطلانها كافراً وسقوطها مسلماً لو كان مكلّفاً بها كان مكلّفاً بالمحال، أو التناقض؛ لأنّه لو كان المطلوب إيقاعها كافراً لزم الأوّل وإلّا الثـاني؛ لأنّه طلب الفعل حال لا طلبه، والطهارة الرافعة للحديث ليست مسقطة للـصلاة، ولا مزيلة لطلب الشارع إيّاها، بخلاف الإيمان الرافع للكفر، ولأنّه يـلزمه امـتناع العبادة من الكافر من حيث إنّ إيمانه ملزوم؛ لعدمها في حالتي وجوده وعدمه.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه سبب في سقوطها، وأمّا الثاني؛ فلأنّه شرط لها، وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط، والتعذيب فرع التكليف، فإذا امتنع امتنع.

والحقّ في الجواب منع إسقاط الإيمان العبادة، ولهذا لو أسلم في أثناء وقـتها وجبت، بل هو مسقط لقضائها إن كانت ممّا يقضى، ويلزم من هذا أنّه لا يكـلّف بالقضاء وهو مسلّم.

والمصنّف أجاب بالمنع من امتناع العبادة منه كافراً، وعبّر عنه بـعدم القـدرة؛ لكونه لازماً للامتناع، والمنع منه منع من ملزومه.

قال المفصّلون: الفعل يحتاج إلى نيّة يمتنع حصولها منه بخلاف النهي، فـتعيّن القول، لما تقدّم من الآيات. وأجاب المرتضى بأنّ الفرق خرق الإجماع[2].

وأُجيب أيضاً بأنّه إن عنى ترك المنهيّات بلا امتثال خطاب الشارع فهو متمكّن من الأوامر كذلك، وإن عنى تركها لغرض نهي الشرع فهو ممتنع حال عدم الإيمان، كامتناع امتثال الأمر فلا فرق.

---

١. مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٢٣، ح ١٧٣٢٣، و ص ٢٣١، ح ١٧٣٥٧، و ص ٢٣٤، ح ١٧٣٧٢؛ الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ٧، ص ٤٩٧؛ الخلاف، ج ٥، ص ٤٦٩، المسألة ١٣؛ غنية النزوع، ج ١، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ السرائر، ج ١، ص ٣٨٠؛ المعتبر، ج ٢، ص ٤١١.

٢. نقل المرتضى هذا التفصيل في الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٧٧.

[البحث الثالث : الأمر يقتضي الإجزاء]

قال :

البحث الثالث : الأمر يقتضي الإجزاء على معنى خروج المكلّف عن العهدة مع الإتيان بالمأمور به على وجهه ، وإلّا لكان إمّا مكلّفاً بالمأتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق أو بغيره ، فلا يكون المأتي به تمام ماكلّف به ، ولأنّه إن اكتفي بإدخال الماهيّة في الوجود ثبت المطلوب وإلّا لزم اقتضاء الأمر التكرار .

احتجّوا بوجوب إتمام الحجّ الفاسد .

والجواب أنّه مجزئ بالنسبة إلى الأمر الثاني وغير مجزئ بالنسبة إلى الأمر الأوّل ؛ لأنّه لم يأتِ به على وجهه . [تهذيب الوصول، ص ١١٥]

أقول : المراد بكون الأمر مقتضياً للإجزاء : أنّ الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب مقتضٍ للخروج عن عهدة ذلك الأمر أو مسقط للقضاء على ما مرّ.

وذهب أبو هاشم[١] وعبد الجبّار إلى عدم اقتضائه الإجزاء بالتفسير الثاني[٢].

لنا : أنّه لولاه لكان إمّا أن يبقى مكلّفاً بعين ما أتى به أو بغيره. والأوّل تحصيل الحاصل، والثاني لا يكون المأتي به تمام المأمور به؛ لأنّ ذلك الغير يكون من جملة ما أمر به، وإلّا لما دلّ الأمر على وجوبه، ولأنّ الأمر إن اقتضى خروج المكلّف عن العهدة بإدخال ماهيّة المأمور به في الوجود مطلقاً ثبت المطلوب؛ لأنّ ذلك يحصل بالفعل مرّة واحدة، وإن اقتضى الإتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً كان الأمر مقتضياً للتكرار، وقد مرّ بطلانه.

ويشكلان بعدم دلالتهما على أنّ الخروج عن العهدة بالإتيان بالمأمور به، بل على الخروج عن العهدة عند الإتيان بالمأمور به، ومعنى الإجزاء هو الأوّل؛ ولهذا

---

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٤٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٧٩.

٢. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٩٠ ـ ٩١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٧٩؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٨٦.

فسّره المصنّف بقوله: «مع الإتيان بالمأمور به»، ولم يقل: «بالإتيان المأمور به»؛ لكون الباء للسببيّة، و «مع» للمصاحبة.

احتجّوا بأنّ الإتيان في المأمور به لو كان مجزئاً لكان إتمام الحجّ الفاسد مجزئاً؛ لكونه مأموراً به، والتالي باطل.

والجواب: الإتمام مجزئ بالنسبة إلى الأمر الوارد بإتمامه، وليس مجزئاً بالنسبة إلى الأمر الأوّل بالحجّ؛ إذ لم يأتِ به على وجهه.

[البحث الرابع: الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء؟]

قال:

البحث الرابع: قد بيّنّا أنّ الأمر لا يقتضي الفور، فإذا ورد مطلقاً ولم يفعل في أوّل أوقات الإمكان لم يخرج عن التكليف؛ لعدم تعرّضه لوقت دون آخر، فإن كان مقيّداً بوقت ولم يفعل فيه فالحقّ أنّه لا يقتضي وجوب القضاء؛ لأنّ ما عدا ذلك الوقت لم يتعرّض الأمر له بنفي ولا إثبات، فلا يدلّ على وجوب إيقاعه فيما بعد، ولأنّ الأمر تارة يستتبع القضاء وأخرى لا يستتبعه. [تهذيب الوصول، ص ١١٥]

أقول: هذا مقابل الأوّل، وهو أنّ الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء؟ ولهذه المسألة صورتان:

الأولى: أن يكون مطلقاً غير مقيّد بوقت كـ«صلّ» فإذا لم يأتِ به في أوّل أوقات الإمكان هل يجب الإتيان به فيما بعد لمجرّد الأمر الأوّل، أو يحتاج إلى دليل مستأنف؟ قال نفاة الفور: نعم، وأمّا الفوريّون، فقال أبو بكر الرازي منهم كذلك[1]، واختاره أبو الحسين تفريعاً على الفور؛ لأنّ قوله: «افعل» يقتضي الفعل على الإطلاق فهو يوجب بقاء الأمر[2]. ثمّ إنّه أيضاً واجب على الفور، فإذا أمكن

---

١. الفصول في الأُصول، ج ١، ص ٢٩٥ـ٢٩٧.

٢. راجع المعتمد، ج ١، ص ١٣٥ـ١٣٦؛ ونقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٨٧ـ ٥٨٨.

الجمع بين مقتضاهما وجب، ولم يكن له إبطال أحدهما، والجمع ممكن بأنّ يوجب المأمور به في أوّل أوقات الإمكان؛ عملاً بمقتضى الفوريّة، فإن لم يفعل أوجبناه في الثاني؛ عملاً بمقتضى الأمر، وهو كون المأمور فاعلاً؛ فإنّ ذلك لم يحصل بعد.

وقال أبو عبد الله البصري: متى لم يفعل في أوّل أوقات الإمكان لم يجب عليه بعده إلّا بأمر مجدّد؛ لأنّ الأمر عنده للفور[1].

وقال آخرون منهم: لا يجب إلّا بمنفصل، وهو اختيار الثلاثة[2]، قال في المحصول:

> ومنشأ الخلاف أنّ قول القائل «افعل» هل معناه افعل في الزمان الثاني فإن عصيت ففي الثالث وهكذا أبداً، أو معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الثالث والرابع؟
>
> فإن قلنا بالأوّل اقتضى الأمر الأوّل الفعل مطلقاً. وإن قلنا بالثاني لم يقتضه، فالمسألة لغويّة[3].

ويشكل بأنّه إنّما يتمّ لو كان النزاع في اقتضاء الأمر ذلك مطابقةً، أمّا إذا كان في اقتضائه إيّاه مطلقاً ـ وهو الظاهر ـ فلا.

الثانية: أن يرد الأمر مقيّداً بوقت كـ«صلّ يوم الجمعة»، فترك حتّى خرج. قال محقّقو الأُصوليّون: لا يقتضي إيقاعه في غيره، خلافاً لجماعة من الحنابلة[4]، وبعض الفقهاء[5].

لنا: الأمر المقيّد بوقت لم يتناول غيره، فلا يدلّ عليه بنفي ولا إثبات؛ إذ ليس معنى «افعل يوم الجمعة»، الأمر بالفعل يومها، وإلّا فما بعده، وإلّا كان غير المتنازع.

---

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٣٥ و ١٣٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٨٨ ـ ٥٨٩.

٢. اختيار الثلاثة، أي أبو بكر الرازي وأبو الحسين البصري وأبو عبد الله البصري الذين تقدّم ذكرهم آنفاً.

٣. المحصول، ج ٢، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

٤ و ٥. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٩٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٨٢.

ويشكل بما مرّ، ولأنّ الموقّت تارةً يستتبع القضاء، كاليوميّة، وتارةً لا كالجمعة، فالمطلق أعمّ، فلا يدلّ على الخاصّ.

قالوا: الواجب في المقيّد أمران: الفعل المطلق، والمقيّد بالوقت، وإذا فات الثاني بقي الأوّل، أمّا الأوّل؛ فلأنّ المطلق جزء من المقيّد، وإيجاب الكلّ مستلزم لإيجاب جزئه. والثاني ظاهر، ولأنّ الوقت المعيّن كأجل الدين، فكما لا يسقط الدين بتأخيره عن وقته فكذا العبادة.

ويشكل بأنّ إيجاب المقيّد يستلزم إيجاب المطلق في ذلك المقيّد لا مطلقاً، والقياس على المؤجّل ضعيف؛ إذ لا جامع، والفارق موجود من حيث إنّ إيجاب الفعل في وقت معيّن لا بدّ فيه من حكمة مختصّة به، وإلّا ترجّح إيجابه فيه بذاته، فإذا زال الوقت لم يبقَ تلك الحكمة، وأجل الدين لإرفاق المديون، والغرض من إيصاله إلى صاحبه في أجله تمكّنه من الانتفاع به، وهو أمر يشارك الأصل فيه ما بعده.

واحتجّوا أيضاً بقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم»[1]، ومن فاته الأوّل استطاع في الثاني.

وأُجيب بأنّ المراد منه المأمور به، ونمنع أنّه مأمور به في غير الوقت الأوّل[2].

وأُجيب عن الدين بمنع كون الإخلال غير مؤثّر في السقوط[3].

وردّ بأنّه غير قادح للقياس، بل الأولى ما مرّ.

[البحث الخامس: الأمر بالكلّي]

قال:

البحث الخامس: الأمر بالكلّي ليس أمراً بجزئي معيّن، وإن امتنع وجوده بدون أحد الجزئيّات.

---

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٣٢، ح ٩٦٩٢، و ص ٣٠٧، ح ١٠٢٢٩ مع تفاوت؛ وذكره العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٣١، ٤٣٨ و ٥٨٥.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٨٦.

٣. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٨٦.

نعم، أنّه يستلزم وجوب أحدها لا بعينه؛ لأنّ الواجب لا يتمّ إلّا به، والأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء؛ لقوله ﷺ: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع».

[تهذيب الوصول، ص ١١٦]

أقول: هنا مسألتان:

الأولى: الأمر بالكلّي، كالبيع ـ مثلاً ـ لا يدلّ على البيع بثمن المثل أو الغبن؛ لاشتراكهما في مسمّى البيع، وامتيازه بخصوصه، وما به أحدهما غير ما به الآخر، وغير مستلزم له؛ لعدم دلالة العامّ على الخاصّ، والتسويغ بالمثل لا بالغبن للقرينة.

وقيل: الأمر بالكلّي أمر بأحد جزئيّاته؛ لأنّ المشترك بينهما لا تصوُّرَ لوجوده عيناً، والطلب يستدعي إمكان الفعل[1].

وردّ بأنّ الكلّي الطبيعي موجود في الأعيان، وإلّا لانتفت الحقائق عيناً، وكونه لا يوجد إلّا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقاً، ثمّ إن أُريد بأحد الجزئيّات معيّناً فهو باطل بالإجماع، وإن كان غير معيّن، فهو كلّي فيقع فيما فرّ منه[2].

الثانية: الأمر بالأمر لشيء ليس أمراً للمأمور ثانياً بذلك الشيء عند المحقّقين، وإلّا لزم تكليف الصبيان، وهو باطل وفاقاً؛ ولقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة...» الحديث[3]؛ لأنّ النبيّ ﷺ قال للبالغين: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»[4]، ولأنّه يلزم أن يأمر الإنسان نفسه فيما إذا أمر غيره أن يأمر بفعل، ولأنّه يلزم قبح قول الغير لغيره: «مر عبدك بكذا»؛ لأنّه تصرّف في ملك الغير، ولأنّه لو قال لزيد: «مر عمراً»، ثمّ قال لعمرو: «لم تطعه»، لم يتناقضا.

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٩٢.

٢. الرادّ هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٩٢ ـ ٥٩٣.

٣. مسند أحمد، ج ٧، ص ١٤٦، ح ٢٤١٧٣؛ سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٤١، ح ٤٤٠٣؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٣٧١ و ٣٧٢، ح ٢٣٩٧ و ٢٣٩٨.

٤. مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٧٦، ح ٦٦٥٠؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ١٣٣، ح ٤٩٤ و ٤٩٥؛ المستدرك على الصحيحين، ج ١، ٤٤٢، ح ٧٣٤ مع اختلافٍ قليل.

قالوا: هو المعلوم من قول الله للرسول: قل للأُمّة كذا، وقول الملك لوزيره: مُر فلاناً بالفعل الفلاني.

وأُجيب بأنّه قرينة حاليّة، وهي كون الرسول ﷺ والوزير مبلّغاً عن الملك لا من مطلق لفظ «الأمر بالأمر»[1].

[البحث السادس: المندوب غير مأمورٍ به]

قال:

البحث السادس: المندوب غير مأمور به؛ لأنّ الأمر للوجوب، وهو يضادّ الندب. نعم، هو تكليف والإباحة ليست تكليفاً؛ لانتفاء الطلب فيه، ولا يقع التكليف إلّا بفعل، والمطلوب في النهي كفّ النفس عن الفعل، والفعل حال وجوده واجب، فلا يقع التكليف به خلافاً للأشعري. [تهذيب الوصول، ص ١١٦]

أقول: هنا مسائل:

الأولى: المحقّقون على أنّ المندوب غير مأمور به، خلافاً لأبي بكر الرازي[2] والكرخي[3].

لنا الأمر حقيقة في الوجوب، فيكون المندوب واجباً فيجتمع الضدّان.

والحقّ: أنّه لفظي؛ لأنّ الأمر إمّا للوجوب، فليس مأموراً بالندب؛ للتضادّ بين الوجوب والندب، وإن كان للندب أو لمطلق الترجيح فلا شكّ أنّه مأمور به، ولمّا كان مذهب المصنّف الأوّل جزم بأنّه غير مأمور به.

الثانية: أنّه تكليف، وهو قول أبي إسحاق؛ لعدم خلوّه من كلفة ومشقّة، فإنّه سبب للثواب، فبالفعل يحصل المشقّة، وبالترك يفوت الثواب منه، وربما كان ذلك

---

١. نقل العلّامة هذا الجواب بقوله: «احتجّ المخالف بأنّ ذلك ...» في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٩١.

٢ و ٣. نقله عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٤؛ وابن الحاجب في مختصر المنتهى، المطبوع مع شرحه في ج ٢، ص ٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٤٠؛ والقاضي العضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٥.

عليه أشقّ من الفعل[1].

وقيل: لمّا لم يكن في تركه حرج فلا مشقّة فيه كالمباح.

وقول الأُستاذ[2] مردود بلزوم كون حكم الشارع على الفعل بتسبيبه الثواب من غير طلب تكليفاً؛ لأنّه إن فعل فالمشقّة في فعله، وإلّا في فوات الثواب المترتّب عليه، وهو باطل وفاقاً.

الثالثة: قال الأُستاذ: «الإباحة تكليف»، لورود التكليف باعتقاد إباحته[3].

وردّ بعدم لزوم اعتقاد التكليف بشيء التكليف بنفس ذلك الشيء.

وعورض بأنّ التكليف يستدعي فيه كونه مطلوباً، ولا بدّ من ترجيح الجانب المطلوب على الآخر، ولا ترجيح لأحد طرفي المباح على الآخر[4].

الرابعة: قال الأشاعرة: المطلوب بالنهي فعل ضدّ المنهيّ عنه.

وقال أبو هاشم[5] وجماعة: المطلوب به نفس أن لا يفعل المنهيّ عنه[6].

واختار المصنّف الأوّل؛ لما ذكره في المحصول:

> من أنّ النهي تكليف فيكون مقدوراً، والعدم الأصلي يمتنع كونه مقدوراً؛ لأنّ القدرة لا بدّ لها من أثر، والعدم نفي محض، فيمتنع كونه أثراً للقدرة، وأمّا ثانياً؛ فلأنّ العدم الأصلي حاصل، والتكليف به تحصيل الحاصل، وإذا امتنع كون العدم مطلوباً بالنهي ثبت أنّ المطلوب به أمر وجودي ينافي المنهيّ عنه، وهو فعل الضدّ[7].

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٤١؛ والقاضي العضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٥.

٢. أي قول أبي إسحاق.

٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢١٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٤٢.

٤. وهذا الاعتراض من العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٥٤٢.

٥. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٠٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٠؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٩.

٦. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٠؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٩.

٧. المحصول، ج ٢، ص ٣٠٣.

وأُجيب بأنّ العدم لو لم يكن مقدوراً لم يكن الوجود مقدوراً؛ لأنّ القدرة لو اقتصرت على الإيجاد كان وجوباً[1].

قال أبو هاشم: من دُعِيَ إلى الزنى فامتنع مدحه العقلاء مع ذهولهم عن فعل ضدّ الزنى، ولا يمدح الإنسان على ما ليس في وسعه[2].

والجواب: المدح على المقدور، والعدم ليس مقدوراً، والامتناع أمر وجودي، وهو فعل الضدّ.

الخامسة: قال أصحابنا والمعتزلة والجويني: التكليف قبل المباشرة[3]. وقال الأشاعرة: حالها[4].

لنا: الفعل حال وجوده واجب، فلا يكون مقدوراً فلا يكلّف به، ولأنّه لو لم يكن مكلّفاً إلّا حال مباشرته لم يعص بتركه؛ لأنّه حينئذٍ غير مكلّف به، ولأنّ الكافر حال كفره إن كان مكلّفاً بالإيمان فالمطلوب، وإلّا لم يعاقب على ترك الإيمان، وهو خلاف الإجماع، ولوجوب القصد إلى الطاعة، وهو لا يتحقّق حال الفعل وإلّا لحصل الحاصل.

احتجّوا بأنّه لو امتنع تكليفه حال حدوثه امتنع مطلقاً؛ لأنّه إن أمكن قبله فرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلّفاً بالفعل حال وجوده، وإن لم يمكن كان التكليف به تكليفاً بالمحال.

لا يقال: هو مأمور في الأوّل بإيقاع الفعل في الثاني.

فنقول: إن عنيت أنّ كونه موقعاً للفعل لا يحصل إلّا في الثاني لزم أن لا يوقع في الأوّل شيء أصلاً؛ إذ ليس هناك إلّا القدرة، فيمتنع أمره حينئذٍ بشيء.

وإن عنيت أنّ كونه موقعاً يحصل في الأوّل والفعل في الثاني.

فنقول: كونه موقعاً إن كان نفس الفعل عاد إلى القسم الأوّل، وإن كان زائداً

---

١. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٠.

٢. نقله عنه البيضاوي في منهاج الوصول، المطبوع ضمن الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٩.

٣. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٠٤.

٤. أي حال الفعل.

عليها أثّرت القدرة في وقوع ذلك الزائد. والأمر يتوجّه عليه بإيقاعه في الأوّل، فكان الأمر بالشيء حالة الوجود، وهو المطلوب.

والجواب بأنّ الفعل في الزمان الأوّل ممكن من حيث هو، وممتنع من حيث فرضه مقدّماً على زمان الفعل؛ إذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يتقدّم على زمان الفعل، وقد فرض كذلك، ولا يلزم من امتناعه في الزمن الأوّل امتناعه مطلقاً، وتكليفه به حينئذٍ ليس تكليفاً بالمحال؛ لأنّه إنّما يلزم لو كلّف بإيقاعه في ذلك الزمان، أمّا إذا كان مكلّفاً في ذلك الزمان بأن يوقعه في الثاني أو مطلقاً فلا.

والتحقيق أنّ الفعل ممكن في كلّ واحد من الزمانين على البدل، مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل أو نفس زمانه، وممتنع أو واجب من حيث فرض أحدهما متقدّماً على الفعل والآخر نفس زمان الفعل.

وعن جواب السؤال: منع كونه غير مأمور بشيء في الزمن الأوّل لمّا لم يكن إلّا القدرة، فإن أراد به استحالة أمره بشيء في الزمن الأوّل الذي هو نفس الأمر بشرط إيقاع المأمور في ذلك الزمان ـ أعني زمان الأمر ـ فمسلّم، وهو مذهبنا، وإن أراد استحالة أمره بشيء في الزمن الأوّل مطلقاً فهو ممنوع.

[الفصل الخامس في المأمور]

[البحث الأوّل : المعدوم ليس مأموراً]

قال :

الفصل الخامس في المأمور . وفيه مباحث :

الأوّل : المعدوم ليس مأموراً ؛ لأنّ أمر غير الموجود سفه . والله تعالى منزّه عنه .

احتجّ الأشعري بأنّا مكلّفون بالشرائع بأمر الرسول ﷺ .

والجواب : المنع من استناد التكليف إلى الرسول ﷺ ، بل الرسول ﷺ أخبر أنّ كلّ من يأتي إلى يوم القيامة يكلّفه الله تعالى بما جاء به ، ولا يكون هذا إخباراً للمعدوم ؛ لئلّا يلزم المحذور. [تهذيب الوصول، ص ١١٧]

أقول : خالف الأشاعرة هنا أكثر العقلاء زاعمين أنّا مأمورون في الأزل.

لنا : قضاء صريح العقل بقبح أمر الإنسان ونهيه من غير حضور أحد. والعجب تجويزهم أمر المعدوم، ومنعهم أمر الغافل مع وجوده لعلّة عدم فهمه.

احتجّوا بأنّا مأمورون بأمر الرسول ﷺ مع كوننا معدومين حال أمره، وبأنّ الشناعة إنّما تتوجّه لو قلنا : أنّ المعدوم حال كونه معدوماً مأمور، وليس كذلك، بل نقول : الأمر يجوز وجوده في الحال.

ثمّ إنّ الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مأموراً به، وهذا لا يأباه العقول.

والجواب : نمنع أنّا مأمورون بأمر الرسول ﷺ بل تكليفنا بأمر الله تعالى حال وجودنا واجتماع الشرائط، والنبيّ ﷺ أخبر الحاضرين بقوله : «إنّ كلّ من يوجد من المكلّفين إلى يوم القيامة ؛ فإنّ الله يكلّفه بما كلّفكم به».

قالوا : فإخبار المعدوم يلزم السفه، والنقص اللازم لأمر المعدوم.

قلنا: الأمر للحاضرين عنده ولا خلاص عن الشناعة بما ذكروه؛ لأنّ حكم العقلاء بقبح أمر المعدوم وبكونه سفهاً معلّل بمجرّد الأمر للمعدوم، لتحقّق الحكم بقبحه مع الذهول عن كلّ ما سواه.

[البحث الثاني: الفهم شرط التكليف]

قال:

البحث الثاني: الفهم شرط التكليف، فالغافل ليس مأموراً؛ لقوله ﷺ: « رفع القلم عن ثلاثة »، ولأنّ الفعل مشروط بالعلم، فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق.

احتجّوا بأنّ الأمر بالمعرفة إن توجّه على العارف لزم تحصيل الحاصل، وإلّا ثبت المطلوب؛ لاستحالة معرفة الأمر قبل معرفة الآمر، ولأنّ الغرامة تجب على الصبيّ والمجنون، ولقوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾.

والجواب: أنّ المعرفة واجبة عقلاً لا بالأمر، وإيجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون؛ لأنّه من باب الأسباب، والمراد بالآية الثمل.

[تهذيب الوصول، ص ١١٧ ـ ١١٨]

أقول: هذا مذهب أكثر العقلاء؛ لأنّ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز كالبهيمة، سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً.

واحتجّ عليه المصنّف بالسمع والعقل. أمّا السمع فقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يبلغ، والنائم حتّى يستيقظ، والمجنون حتّى يفيق»[1].

قيل: لا يدلّ على استحالة تكليف غير هؤلاء. والمطلوب استحالة تكليف أيّ غافل كان.

وأُجيب بطرده في غيرهم؛ لأنّ العلّة هي عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة.

---

١. مسند أحمد، ج ٧، ص ١٤٦، ح ٢٤١٧٣؛ سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٤١، ح ٤٤٠٣؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٣٧١ و ٣٧٢، ح ٢٣٩٧ و ٢٣٩٨ مع اختلاف في العبارة.

وأمّا العقل؛ فلأنّ فعل المأمور به مشروط بعلمه بالضرورة؛ إذ الفعل الاختياري لا يصدر إلّا عن قصد سابق عليه، وهو ممتنع من دون العلم، ولأنّه لولاه لما صحّ الاستدلال بإحكام أفعاله تعالى على علمه، ولأنّ المطلوب من التكليف إيقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة والامتثال، لقوله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات»[1]. وامتناع ذلك من دون العلم بالأمر والمأمور به ظاهر، فلو كلّف بالفعل حال الغفلة لزم التكليف بالمحال.

احتجّوا بورود الأمر بمعرفة الله تعالى بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[2]، فالمأمور بها إن كان عارفاً فتحصيل الحاصل، أو الجمع بين المثلين، وإن لم يكن امتنع منه معرفة أمر الله إيّاه بالمعرفة؛ لاستحالة معرفة الأمر من دون معرفة الآمر، فقد توجّه الأمر في حال يمتنع فيه العلم، فلا يكون الأمر مشروطاً بالعلم، ولأنّه لو كان التكليف مشروطاً بعدم الغفلة لم يجب على الصبيّ والمجنون والنائم ضمان ما أتلفوه، ولا وجبت الزكاة في أموالهم، ولا أمر المميّز بالصلاة، ولأنّه لولاه لم يصحّ مخاطبة السكران بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾[3].

والجواب: المعرفة واجبة عقلاً لا من الأمر المذكور.

ويشكل بأنّ قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الأمر بها، فإنّ كثيراً من الأحكام تثبت بالعقل والشرع، وقد ورد في قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[4]، فيعود المحذور.

والحقّ أنّ هذا الأمر لم يرد بمعرفة الله تعالى، بل بمعرفة وحدانيّته تعالى، ومعرفة الأمر والآمر لا تتوقّف على الوحدانيّة، وبقي وحدانيّة الله تعالى معلومة للمكلّف من جهة التصوّر، والمأمور به العلم التصديقي بها، وليس ما ذكر تكليفاً

---

١. صحيح البخاري، ج ١، ص ٣، ح ١؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٢، ح ٢٢٠١؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٤١٣، ح ٤٢٢٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٥٥٨، ح ١٤٩٩٦.

٢. محمّد (٤٧): ١٩.

٣. النساء (٤): ٤٣.

٤. محمّد (٤٧): ١٩.

بغير المكلّف، بل هو من باب الأسباب، والمكلّف بإخراجها الوليّ، وصلاة المميّز مأمور بها من جهة الوليّ لا من جهة الشارع، وخطابه مفهوم للصبيّ، بخلاف خطاب الشارع، والمراد بالسكران من ظهر منه مبادئ الطرب وهو الثَمَل، وقوله: ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[1]، أي يتكامل منكم الفهم والفطنة.

وقيل: نزلت قبل تحريم الشراب، والمراد منها «لا تسكروا وقت الصلاة» مثل «لا تتهجّد وأنت شبعان»، أي لا تشبع وقت تهجّدك[2]، ولفظ «حتّى» على التأويل الأوّل بمعنى الغاية، وعلى الثاني بمعنى كيّ.

[البحث الثالث: تكليف المكره قبيح]

قال:

البحث الثالث: تكليف المكره قبيح؛ لأنّه غير قادر ويجب على المأمور إيقاع الفعل على وجه الطاعة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ ﴾، ولقوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»، ويخرج عنه شيئان: النظر المعرِّف للوجوب، وإرادة الطاعة.

والأمر المشروط، إذا علم الآمر عدم الشرط. المعتزلة على منعه؛ لأنّ صوم غدٍ مشروط ببقائه، فإذا علم موته استحال أمره، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق.

وجوّزه قوم؛ لاشتماله على مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب، وقد يكون التوطين لطفاً في الآخرة، ونافعاً في الدنيا بأن يمنع من الفساد، والأصل في ذلك أنّ الأمر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الأمر لا من المأمور به، وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما، ويتفرّع على ذلك وجوب الكفّارة على من أفطر ثمّ حصل المسقط من الإغماء أو الحيض أو الجنون أو الموت، ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الآمر بوقوع الشرط وعدمه. [تهذيب الوصول، ص ١١٨ ـ ١١٩]

---

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. القائل هو الطبري عن أبي رزين في جامع البيان، ج ٤، ص ١٢٢، ذيل الآية ٤٣ من النساء (٤)؛ وفخر الدين الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٦٦.

أقول : هنا مسائل :

الأولى : مجوّز التكليف بالمحال جوّز تكليفَ المكره، ومانعه إن لم يبلغ الإلجاء صحّ؛ لبقاء القدرة، وإلّا امتنع؛ لعدمها؛ إذ هو واجب الوقوع أو عدمه، وتكليف غير القادر تكليف بالمحال.

قال الرازي :

الإكراه لا ينافي الفعل؛ لأنّ الفعل إن توقّف على الداعي لزم الجبر؛ لوجوب انتهاء الداعي إلى الله؛ لاستحالة التسلسل، وإن لم يتوقّف كان رجحان أحد الطرفين اتّفاقاً لا يتوقّف على اختيار المكلّف، فلِمَ لا يجوز مثله في الإكراه؟

ثمّ أورد على نفسه : إن عني بالاتّفاق حصوله لا بقدرة فممنوع؛ لأنّ القادر عندنا يرجّح لا لمرجّح، وإن عني به أمراً آخر وجب بيانه.

وأجاب بأنّ القادر لمّا كان قادراً قبل الفعل ثمّ حدث فإن كان حدوثه لتجدّد أمر توقّف فعل الفاعل على أمر آخر وقد قدّر غير متوقّف، وهذا خلف. وإن لم يتجدّد أمر غير كونه قادراً، فحدوث الفعل في بعض أزمنة قدرته دون غيره ليس لأمر حصل من الفاعل حتّى يؤمر به وينهى عنه. فإن كان، ذلك محض الاتّفاق[1].

وأُجيب بأنّ فعل العبد وإن استند إلى قدرته وداعيه والوجوب لاحق فإنّا نعني بالفعل الاختياري ما استند إلى القدرة والداعي، والاتّفاق إن عني به ما يصدر عن المؤثّر القادر مع تساوي طرفيه منعنا استحالته، فإنّه المتنازع، وإن عني به ما يصدر لا عن المؤثّر فاستحالته مسلّمة[2].

ولنا أيضاً قوله ﷺ : «رُفع عن أُمّتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»[3].

---

١. المحصول، ج ٢، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٢. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٠٣.

٣. لم نعثر في الجوامع الحديثيّة على روايةٍ بهذه العبارة. نعم، ورد في الكافي، ج ٢، ص ٤٦٣، باب ما رفع عن الأُمّة، ح ٢؛ كتاب النوادر، ص ٧٤ ـ ٧٥، ح ١٥٧ ـ ١٥٩؛ وسنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٥٩، ح ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥ مع اختلافٍ قليل.

والمراد رفع المؤاخذة؛ لامتناع حمل اللفظ على حقيقته، فيحمل على أقرب المجازات، ورفع المؤاخذة ملزوم لرفع التكليف، وهذا يدلّ على عدم التكليف لا قبحه وعدم صحّته.

الثانية: يجب على المأمور قصد الطاعة للأمر والامتثال وهو المراد بالنيّة، لقوله تعالى: ﴿ مَآ أُمِرُوٓاْ ﴾[1] الآية، ولا يتحقّق الإخلاص إلّا بذلك، وقوله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات»[2] ويخرج منه النظر المعرّف للوجوب؛ فإنّ إيقاعه على وجه الطاعة غير ممكن؛ لعدم معرفة فاعله وجوبه عليه، ولا كونه مأموراً به إلّا بعد إتيانه به، وهو يأتي على قول الموجبين للنظر سمعاً، أمّا عندنا فلا؛ لاستفادة وجوب النظر من العقل لا من الأمر وإرادة الطاعة، وإلّا تسلسل.

الثالثة: هل يصحّ توجّه الأمر المشروط إلى المأمور به مع علم الآمر بعدم شرطه كأمره تعالى زيداً بصوم غد، مع علمه بموته أو جنونه فيه أو قبله.

منعه المعتزلة كافّةً، وجوّزه القاضي أبو بكر[3] والغزالي[4]، وأكثر الأُصوليّين مع اتّفاقهم على صحّة أمر الجاهل بفوات الشرط، كأمر السيّد عبده بخياطة ثوب في غدٍ مع جهله بموته.

احتجّ الأوّلون بأنّ الفعل مع عدم شرطه ممتنع، ولا شيء من الممتنع بمأمور به، والصغرى ظاهرة، والكبرى لعدم التكليف بما لا يطاق، ولأنّه لو صحّ لصحّ مع علم المأمور بانتفاء الشرط، وهو باطل بالاتّفاق.

قال الباقون: لا نزاع في استحالة أن يقال للميّت «افعل»، لكن لم لا يقال للمستجمع للشرائط مع علم الآمر بأنّه سيموت في الغد «صُم غداً إن عشت»، بل هو الحقّ لما تتضمّن من المصالح، فإنّ المكلّف يوطّن نفسه على الامتثال، فيكون

---

١. البيّنة (٩٨): ٥.

٢. صحيح البخاري، ج ١، ص ٣، ح ١؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٢، ح ٢٢٠١؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٤١٣، ح ٤٢٢٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٥٥٨، ح ١٤٩٩٦.

٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٧٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٣٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٠٧.

٤. المستصفى، ج ٢، ص ٩٣ـ٩٤.

التوطين لطفاً في المعاد، ونافعاً في الدنيا، لتأكّد انزجاره عن المعاصي المنافية، وانحرافه عن طرق الفساد عاجلاً. ولأنّه يحسن استصلاح السيّد عبده بأوامر ينجّزها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحاناً له، وأن يقول الإنسان لغيره «وكّلتك على بيع عبدي» مع علمه بعزله إذا كان عزمه استمالة الوكيل، وامتحانه في أمر العبد. والأصل أنّ الأمر كما يحسن لمصلحة تنشأ من فعل المأمور به، فقد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس توجّهه إلى المأمور به.

وقد يجاب عن الأوّل بأنّ التكليف بالمحال يلزم بإرادة متعلّق الأمر، والفرق بين علم المكلّف وعدمه انتفاء الفوائد وتحقّقها.

وأجاب المصنّف في النهاية بأنّ المطلوب ممّا ذكرتم إنّما هو مجرّد العزم[1]، وليس محلّ النزاع؛ إذ هو في الفعل لا العزم.

وقيل في نصرة الأوّل:

إنّه يتضمّن الإغراء بالجهل؛ لاستلزامه اعتقاد المأمور إرادة الآمر الفعل منه، والواقع خلافه. ولأنّ حسن الأمر لو كان لنفسه لا لمتعلّقه لم يبقَ في الأمر بالشيء دلالة على وجوب المقدّمة، لا على النهي عن ضدّه، ولا على كون المأمور به حسناً. وما ذكر من المثالين لو سلّم حسنهما لكان وجهه التوصّل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، وهو ممتنع في حقّه تعالى.

ويتفرّع عليه وجوب الكفّارة على المفطر، ثمّ يعرض له المسقط، فعلى الأوّل لاكفّارة. وهو مذهب الإماميّة وأحد قولَي الشافعي[2]. وعلى الثاني يجب؛ لإقدامه على إفساد صوم مأمور به قبل وجود المانع.

[البحث الرابع: الأمر يتعلّق بالمكلِّف والمكلَّف والفعل]

قال:

البحث الرابع: الأمر يتعلّق بالمكلِّف والمكلَّف والفعل.

أمّا المكلَّف فيشترط في حسن الأمر منه تمكين العبد من المأمور به بخلق القدرة

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ٦٠٩.

٢. راجع الأُمّ، ج ٧، ص ١١٧ ـ ١١٨.

والآلات من العلوم وغيرها، وكون الفعل ممّا يستحقّ به الثواب، بأن يكون واجباً أو مندوباً، وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّاً، ويعلم أنّه تعالى سيفعله، وأن يقصد تعالى بذلك الإيصال إلى الثواب حتّى يكون تعريضاً، فإنّ الغرض من التكليف التعريض للمنافع، وإنّما يتمّ بما تقدّم.

وأمّا المكلّف فيشترط تمكّنه من إيقاع الفعل على الوجه المطلوب منه، فإن كان ما يتوقّف عليه من فعله تعالى وجب فعلُه، كالقدرة والعقل، وإن كان من العبد ـ كالإرادة والكراهة ـ لم يجب عليه تعالى فعلها، لكن يجب أن يلزمه فعلها، وإن كان ممّا يصحّ استناده إليه تعالى وإلى العبد نحو كثير من العلوم والآلات جاز أن يفعله الله تعالى، وأن يلزمه بفعله.

وأمّا الفعل فشرطه الإمكان، وصحّته من المكلّف؛ إذ لا تأثير لصحّته من الغير في صحّته منه؛ فإنّه يجري مجرى المستحيل وصحّته منه على جهة الاختيار، وأن يكون الفعل حسناً، وأن يحصل له صفة زائدة على الحسن بأن يكون فرضاً أو نفلاً.

ويشترط في الواجب زيادة حصول وجهٍ يقتضي وجوبه؛ إذ ما لا وجه لوجوبه يقبح إيجابه، ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن؛ ولهذا لو أوجب كفران النعمة لم يصر ذلك واجباً.

وأمّا الأمر فيشترط تقدّمه على وقت الفعل، بحيث يتمّ الغرض في الأمر بذلك التقدّم من دلالته على وجوب الفعل، وترغيب فيه، وبعث عليه، وما زاد على ذلك من التقدّم فلا بدّ فيه من مصلحة زائدة.

وهل يشترط تمكين المأمور من الفعل وإزاحة علّته من حين الأمر المتقدّم إلى حين الفعل؟

الحقّ عدمه، إذا تضمّن التقدّم مصلحةً لبعض المكلّفين فيصحّ أمر العاجز إذا علم الله تعالى أنّه سيتمكّن حال الحاجة. [تهذيب الوصول، ص ١١٩ ـ ١٢٠]

أقول: هذه شرائط حسن الأمر، فيقبح مع عدمها أو بعضها، وللأمر أركان ثلاثة: آمر، ومأمور، ومأمورٌ به. والشروط راجعة إليه نفسه، وإلى كلّ واحد من

هذه. والمصنّف أشار إليها :

الأولى : الراجعة إلى الآمر، وهو المكلّف، وشرطه تمكين المأمور بخلق القدرة عليه، وإزالة المانع، وهو عامّ في كلّ تكليف، وخلق الآلة والعلم، وهما غير عامّين؛ لأنّ العلم إنّما يتوقّف عليه الفعل المحكم لا مطلق الفعل، والآلة إنّما يفتقر إليها فعل يفتقر إلى توسّط الآلة لا ما يصحّ مباشرته بلا توسّطها؛ إذ لولا القدرة والعلم والآلة كان تكليف المحال، وكون الفعل ممّا يستحقّ به الثواب، كالواجب والندب، وأن يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّاً، وأن يعلم الله تعالى أنّه سيفعله إن امتثل ولم يُحْبِط طاعته بكفره، وأن يقصد الله تعالى بذلك إيصال الثواب إلى المكلّف؛ ليتحقّق كون التكليف تعريضاً للمنافع الذي هو الغرض من التكليف.

ويشكل بأنّ الشرط الثاني ممّا يتعلّق بالفعل، والثالث هو الثاني بعينه. وما ذكره إنّما يعتبر في أمر الله تعالى، وهو المقصود هنا، أمّا غيره فيشترط فيه علم الآمر أو ظنّه بحسن الفعل المأمور به، وتمكّن المأمور به منه، وثبوت غرض فيه إمّا له أو لغيره.

الثانية : ما يتعلّق بالمأمور، وهو شروط كونه متمكّناً من إيقاع الفعل على وجهه، فإن كان ما يتوقّف عليه التمكّن غير داخل تحت قدرته وجب على الله فعله، كالقدرة والعقل، وإن كان داخلاً تحت قدرته ـ كالإرادة والكراهة ـ وجب على الله أن يلزمه فعلها إن كان إيجابه الفعل المأمور به مطلقاً غير مشروط بحصولها؛ لما مرّ من وجوب المقدّمة، وإن كان ممّا يصحّ من الله ومن العبد ـ نحو كثير من العلوم والآلات ـ جاز أن يفعله الله تعالى، وأن يلزمه فعله إن لم يكن الوجوب مشروطاً بحصوله.

قيل : جعل إرادة الله تعالى من باب ما يصحّ من العبد فعله، وظاهره أن يمتنع من الله تعالى، وإلّا لكان هو الذي بعده أعني المشترك لكنّ الله تعالى قادر على المقدورات.

قلنا : عدم صحّة فعل الله تعالى الإرادة ليس لعدم القدرة؛ بل لئلّا يلزم الإلجاء، وعدم صحّة الفعل منه تعالى لا ينافي قدرته كالقبح.

الثالثة : ما يتعلّق بالفعل، وشرطه الإمكان، وصحّة حصوله من المأمور به، ولا يغني الأوّل عن الثاني؛ إذ لا تأثير لصحّة الفعل من شخص في صحّة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير؛ لاستحالته بالنسبة إليه. كالطيران بالنسبة إلى الإنسان، ولا يكفي أيضاً صحّته من المأمور به مطلقاً. بل لا بدّ من صحّة صدوره منه على وجه الاختيار. فإنّ الإلجاء ينافي التكليف. وأن يكون حسناً محضاً بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بكونه فرضاً أو نفلاً، وإن كان واجباً يقتضي وصفاً زائداً يقتضي وجوبه، وإلّا يقبح إيجابه. كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن؛ ولهذا لو أوجب كفران نعمته لم يصر ذلك الكفران واجباً، والأمر المشروط حسنه بهذه الأُمور ليس الدالّ على الوجوب، بل ما هو أعمّ ليدخل فيه الندب، وما ذكر في الواجب يدلّ على اختصاص الندب بوصف يقتضي ندبيّته.

الرابعة : ما يتعلّق بالأمر، وشرطه تقدّمه على الفعل بزمان يحتاج إليه المكلّف في الإتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه، ورغبته فيه، وبعثه عليه بإعلامه بما يتضمّنه من المصلحة، وما يحصل في مقابلته من الثواب، والقيام بمقدّماته المتوقّف عليها، وهو داخل في شروط التمكّن. وزعم المجبّرة أنّ الأمر المتقدّم على الفعل إعلام المكلّف، والأمر الحقيقي إنّما يتوجّه حال الفعل، وقد مرّ بطلانه. وإذا تقدّم الأمر بزمان زائد على القدر المحتاج إليه في الامتثال وجب أن يكون في ذلك التقدّم مصلحةٌ زائدةٌ على المصلحة الحاصلة في الأمر بعده.

وهل يشترط تمكّن المأمور من الفعل وإزاحة علّته منذ توجّه الأمر إليه إلى وقت الفعل؟ الحقّ عدم اشتراطه إذا تضمّن ذلك الأمر مصلحةً للمأمور أو لبعض المكلّفين. فعلى هذا يصحّ أمر العاجز عن فعل في وقت آخر يعلم الله تعالى إمكانه منه فيه.

[الفصل السادس في النهي]

[البحث الأوّل : النهي يقتضي التحريم]

قال :

الفصل السادس في النهي ، وفيه مباحث :

الأوّل : النهي يقتضي التحريم ، كما قلناه في الأمر ، ولقوله تعالى : ﴿ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ ﴾ أوجب الانتهاء عند النهي ، ولا يدلّ على التكرار ؛ لأنّ قول الطبيب : « لا تأكل » وقول السيّد : « لا تشترِ اللحم » لا يقتضيه ، ويصحّ تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض .

احتجّ المخالف بأنّ النهي يقتضي المنع من إدخال الماهيّة في الوجود ، وإنّما يتحقّق بعدم الإدخال في كلّ وقت .

والجواب : المنع ، فإنّ إدخال الماهيّة قدر مشترك بين المنع دائماً ووقتاً ما ، ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ، ولا يدلّ على الفور .

[تهذيب الوصول، ص ١٢١]

أقول : النهي هو القول الدالّ على طلب الترك على جهة الاستعلاء ، وبالطلب يخرج الخبر ، وبالاستعلاء الدعاء والالتماس ، ويلزم منه كون «اترك كذا» مستعلياً نهياً ، و «لا تتركه» غير نهي .

ثمّ صيغة «لا تفعل» لها سبعة معان :

التحريم : ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ﴾[1].

---

١ . الأنعام (٦) : ١٥١.

والكراهية: ﴿ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾[١].

والتحقير: ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ﴾[٢].

وبيان العاقبة: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا ﴾[٣].

والدعاء: ﴿ لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ ﴾[٤].

واليأس: ﴿ لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ ﴾[٥].

والإرشاد: ﴿ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[٦].

وليست حقيقةً في الكلّ قطعاً.

وهل هي حقيقة في التحريم أو الكراهية أو القدر المشترك بينهما؟ الحقّ الأوّل؛ لما مرّ، فإنّه لا فرق بين الأمر والنهي إلّا في متعلّق الطلب، والأمر دالّ على الطلب المانع من النقيض، فكذا النهي، وهو معنى اقتضائه التحريم، ولأنّ فاعل المنهيّ عاصٍ، والعاصي يستحقّ العقاب، ولذمّ العبد لو ركب الدابّة عقيب قول السيّد: «لا تركب الدابّة» عرفاً، فكذا لغةً؛ لأصالة عدم النقل، ولتمسّك الصحابة في تحريم أشياء بمجرّد النهي، ولا مخالف فكان إجماعاً، ولإيجابه تعالى الانتهاء بقوله: ﴿ فَٱنتَهُواْ ﴾[٧]، وقد مرّ أنّ الأمر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم.

ويشكل بأنّ تحريم المنهيّ عنه إنّما استفيد من الأمر بالانتهاء عنه، لا من مجرّد النهي عنه، والنزاع إنّما هو في الثاني. نعم، لا يلزم من اقتضاء نهيه ﷺ التحريم بدليل كون مطلق النهي كذا.

---

١. القصص (٢٨): ٧٧.

٢. الحجر (١٥): ٨٨.

٣. إبراهيم (١٤): ٤٢.

٤. البقرة (٢): ٢٨٦.

٥. التحريم (٦٦): ٧.

٦. المائدة (٥): ١٠١.

٧. الحشر (٥٩): ٧.

وقول المصنّف : «كما قلناه في الأمر» يريد به ما ذكره من أنّه دالّ على الطلب الجازم.

إذا ظهر ذلك فالأكثر على أنّ النهي للتكرار، وقال المصنّف وبعض الأُصوليّين : لا[1]؛ لاستعماله في التكرار اتّفاقاً، وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض : «لا تأكل الغذاء» أي في هذه الساعة، أو في هذا المرض، وقول السيّد لعبده : «لا تشترِ اللحم»، أي في هذا اليوم، وكذا قول المنجّم : «لا تسافر»، فلا يكون حقيقةً في كلّ واحد منهما ولا في أحدهما، وإلّا لزم الاشتراك أو المجاز فكان حقيقةً في القدر المشترك، ولصحّة أن يقال : «لا تزن ولا تشرب الخمر أبداً» و «لا تأكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة» وأمّا بعدها فكل واشرب من غير تكرير ولا نقض.

قالوا : النهي يقتضي المنع من إدخال ماهيّة الفعل في الوجود، ولا يتحقّق إلّا بعدم دخول فرد من أفرادها فيه ولو في وقت ما؛ إذ لو أدخله في وقت ما لأدخل الماهيّة في الوجود فلم يكن منتهياً[2].

والجواب : نمنع عدم تحقّقه إلّا بذلك؛ لأنّ المنع عن الإدخال قدر مشترك بين عدم إدخالها دائماً ولا دائماً، ولا دلالة لما به الاشتراك ـ وهو المنع عن إدخال الماهيّة مطلقاً ـ على ما به الامتياز، وهو قيد الدوام واللادوام؛ لأنّه عامّ والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

والمصنّف اختار في النهاية كونه للتكرار[3]، وهو الحقّ؛ لتبادره إلى الفهم عند إطلاق اللفظ.

واعلم أنّ القائلين بأنّ النهي يقتضي التكرار قالوا بدلالته على الفور، والآخرون منعوا منه، لما مرّ في الأمر.

---

١. منهم الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٨٥ـ٨٦؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٨٢؛ وإمام الحرمين نقله عنه السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٦٦ ـ٦٧؛ والسبكي في نفس المصدر.

٢. راجع المحصول، ج ٢، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧١.

[البحث الثاني : النهي يدلّ على الفساد في العبادات]

قال :

البحث الثاني : النهي يدلّ على الفساد في العبادات لا في المعاملات . أمّا الأوّل ؛ فلأنّ الآتي بالعبادة المنهيّ عنها غير آتٍ بالمأمور به ؛ لاستحالة كون الشيء مأموراً به منهيّاً عنه ، فيبقى في عهدة التكليف .

وأمّا الثاني ؛ فلأنّه لا استبعاد في أن يقول الشارع : لا تبع وقت النداء ، وإن بعت ملكت الثمن ، ولأنّه لو دلّ على الفساد لدلّ إمّا بمنطوقه أو بمفهومه ، والقسمان باطلان .

أمّا الأوّل ؛ فلأنّ النهي يدلّ على الزجر لا غير ، وأمّا الثاني ؛ فلانفكاكه عنه في التصوّر ، ولا يتأتّى مثله في العبادات ؛ لأنّ الفساد فيها عدم موافقتها لأمر الشارع ، وفي المعاملات عدم ترتّب حكمها عليها ، وكما لا يدلّ على الفساد فكذلك لا يدلّ على الصحّة ، لقوله عليه السلام : « دعي الصلاة أيّام إقرائك » .

[تهذيب الوصول ، ص ١٢١ ـ ١٢٢]

أقول : ذهب كثير من الأُصوليّين كأكثر الشافعيّة ومالك[١] وأبي حنيفة[٢] والحنابلة والظاهريّة وجماعة من المتكلّمين إلى أنّ النهي يدلّ على الفساد مطلقاً[٣].

وقيل : لا يدلّ عليه مطلقاً ، وهو قول بعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري[٤]

---

١ . نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٢ ، ص ٨٥ ؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٦٨ .

٢ . نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٢ ، ص ٨٥ ؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٦٨ .

٣ و ٤ . حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٢ ، ص ٨٥ .

وأبي حسن الكرخي[١] والقاضي عبد الجبّار[٢] والغزالي[٣] والقفّال[٤] ومن تبعهما[٥] وبعض فقهاء الحنفيّة[٦].

وفصّل أبو الحسين[٧] والرازي بما في الكتاب[٨].

لنا على الأوّل أنّ الآتي بالمنهيّ عنه غير آتٍ بالمأمور به؛ إذ ليس إيّاه، وإلّا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين، أعني فعله وتركه، فيبقى في عهدة التكليف؛ لأنّه تارك للمأمور به، وتاركه عاصٍ فيستحقّ العقاب.

ويشكل بأنّه إن كان المراد بعدم الإتيان بالمأمور به أنّه مأمور بشيء لم يأتِ به منع؛ لاحتمال كونه غير مأمور بشيء، كصوم العيد، وصلاة الحائض.

وإن كان المراد أعمّ بحيث يصدق على من لم يؤمر أصلاً لم يصدق تارك المأمور به عاصٍ.

سلّمنا لكن لا يلزم من المغايرة بين المأمور به والمنهيّ عنه عدم الإتيان بالمأمور به.

وفي المحصول قال:

إنّ المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الإتيان بأحدهما غير الإتيان بالآخر، وهو مسلّم إلّا أنّه لا يفيد مدّعاه أنّ الآتي بالمنهيّ عنه غير آتٍ بالمأمور به[٩].

نعم، لو كان بينهما منافاة بحيث لا يمكن إتيان المكلّف بهما معاً ثبت اللزوم المدّعى، لكن ذلك ممنوع؛ لاحتمال كون المأمور به جزءاً من المنهيّ عنه، كصوم الوصال.

---

١ و ٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٠٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٨٥.

٣. المستصفى، ج ٢، ص ١٠٠.

٤ ـ ٦. حكاه عنه السمعاني في قواطع الأدلّة، ج ١، ص ١٤٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٨٥.

٧. المعتمد، ج ١، ص ١٧١.

٨. المحصول، ج ٢، ص ٢٩١.

٩. المحصول، ج ٢، ص ٢٩٢.

سلّمنا لكن نتيجة الحجّة استحقاق الآتي بالمنهيّ عنه العقاب على ترك المأمور به، وذلك لا يوجب كون المنهيّ عنه فاسداً.

سلّمنا، لكن لا يلزم من استحقاقه العقاب بقاؤه في عهدة التكليف؛ لانتقاضه حقّه بتارك ما لا يقضى كالعيدين[1]، ثمّ لو قال: «الآتي بالمنهيّ عاصٍ، وكلّ عاصٍ يستحقّ العقاب» حصلت النتيجة المذكورة، ولم يحتج إلى ما ذكره من المقدّمات.

والحقّ أنّ المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة، وحينئذٍ نقول: كلّ منهيّ عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة، وكلّ ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد، وينتج المدّعى.

واعترض بجواز كون الإتيان بالمنهيّ عنه سبباً للخروج عن عهدة الأمر؛ إذ لا تناقض في قوله: «لا تصلّ في الثوب المغصوب، فإن فعلت: سقط عنك الفرض»[2].

وأُجيب بأنّه إذا لم يأتِ بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الإتيان به[3]، وإلّا لتحقّق العقاب بالدليل المذكور.

ويشكل بمنع بقاء الطلب، وتحقّق العقاب على تقدير الإتيان بالمنهيّ عنه القائم مقام المأمور به في إسقاط الفرض.

لا يقال: المأمور به لا بدّ من اشتماله على حكمة باعثة على الأمر به، وهي مفقودة في المنهيّ عنه، وإلّا لساواه في كونه مطلوباً، فلا يكون منهيّاً عنه، وحينئذٍ يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به.

فنقول: نمنع وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهيّ عنه، ولا يلزم كونه غير منهيّ عنه على تقدير وجودها فيه؛ لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الأمر به.

---

١. في «مع»: فإنّ تارك العبادة الموقّتة التي لا قضاء لها ـ كالعيدين ـ مستحقّ للعقاب غير آتٍ في عهدة التكليف.

٢. بيّن العلّامة هذا الاعتراض بقوله: «فإن قيل ...» في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٨٦.

٣. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٨٧.

وأمّا على المقام الثاني، وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها؛ فلأنّه لو كان النهي في المعاملات دالّاً على الفساد لتناقض قول الشارع: «لا تبع وقت النداء يوم الجمعة، وإن بعت ملكت الثمن» لكنّه غير متناقض، وكذا «لا تذبح بسكّين مغصوب وإن ذبحت بها لم تحرم الذبيحة» ولأنّه لو دلّ لدلّ إمّا بلفظه أي بمنطوقه، أو بمعناه أي بمفهومه؛ وهما محالان؛ إذ اللفظ لا يدلّ بوضعه إلّا على الزجر عن المنهيّ عنه، ولا لزوم ذهني؛ لانفكاك تصوّر مدلول النهي عن البيع فساده، بمعنى عدم ترتّب أثره عليه.

لا يقال: يرد في العبادات فنمنعه؛ لأنّ المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لأمر الشارع، ودلالة النهي على ذلك ظاهرة، إذ المنهيّ عنه شرعاً لا يكون موافقاً لأمر الشارع، بخلاف الفساد في المعاملات، وهو عدم ترتّب أثره عليه، فإنّ النهي لا يدلّ عليه مطلقاً.

احتجّ المفسدون مطلقاً بقوله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردّ»[1]. والمنهيّ عنه ليس من الدين ـ سواء كان عبادةً أو معاملةً ـ فيبطل؛ ولأنّ المنهيّ عنه إمّا أن يكون منشأً للمصلحة الخالصة، أو للمفسدة الخالصة، أو منشأً لهما، والأخير إمّا أن يكون المصلحة مساويةً للمفسدة، أو يكون المصلحة راجحةً، أو بالعكس.

ويبطل الأوّل والرابع بلزوم كون النهي على خلاف الحكمة؛ إذ يقبح من الحكيم النهي عن المصلحة الخالصة، أو ما كانت مصلحته أقوى من مفسدته.

ويبطل الثالث بأنّ المنهيّ عنه عبث، وهو قبيح، ولو سلّم صحّة المنهيّ عنه لزم المطلوب؛ إذ الاشتغال بالعبث محذور عند العقلاء، فالقول بفساده يفضي إلى دفع هذا المحذور، فيكون فاسداً.

---

١. لم نعثر على رواية بهذه العبارة في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد في العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٥؛ والمحصول، ج ٢، ص ٢٩٧؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٩٠. وقد ورد في المنابع الآتية قريباً بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردّ» فراجع صحيح البخاري، ج ٢، ص ٩٥٩، ح ٢٥٥٠؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٤٣، ح ١٧/١٧١٨؛ سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٠٠، ح ٤٦٠٦؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٧، ح ١٤.

والثاني والخامس ـ وهما منشأ لمفسدة الخالصة أو الراجحة ـ يقتضيان الحكم بالفساد؛ لاشتمال الحكم به على إعدام هاتين المقدّمتين[١].

وأُجيب بمنع كونه ليس من الدين؛ فإنّه هو المتنازع[٢].

وتمنع كون المفسدة منافية للحكم بالصحّة؛ لجواز كون المفسدة لم تنشأ من نفس المنهيّ عنه، بل لمنعه عن فعل مطلوب الشارع، كالبيع وقت النداء.

واعلم أنّ الأكثر من جمهور المعتزلة والأشاعرة ذهبوا إلى أنّ النهي لا يدلّ على صحّة المنهيّ عنه، خلافاً لأبي حنيفة[٣]، ومحمّد بن الحسن[٤].

لنا: النهي لو دلّ على الصحّة لزم إمّا صحّة ما وقع الاتّفاق على فساده، كصلاة الحائض، ونكاح المحرّمات، وبيع الملاقيح والمضامين.

وأمّا تخلّف المدلول عن دليله؛ لتحقّق النهي الشرعي عن الصور المذكورة، فإن تحقّق الصحّة فيها فيلزم الأوّل، وإلّا فيلزم الثاني، ولأنّه لو دلّ على الصحّة لدلّ إمّا بلفظه، وهو باطل؛ إذ ليس موضوعاً له، أو بمعناه وليس لازماً له ذهناً.

احتجّا بأنّ المنهيّ عنه إمّا الشرعي أو غيره، والثاني باطل؛ لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشرع على ما وضعه له، وإلغاء غيره من موضوع اللغة والعرف، كما في غير المنهيّ، ولأنّ النهي عن صلاة الحائض ليس عن الدعاء، فالمعنى الشرعي إمّا أن يمكن تحقّقه أو لا، والثاني باطل، وإلّا لما صحّ النهي عنه، فإنّ المحال كما لا يصحّ الأمر به لا ينهى عنه، وإلّا لصحّ أن يقال للأعمى والزمن: لا تطر ولا تبصر، فثبت أنّ المنهيّ عنه هو الشرعي ـ أي الصحيح ـ وهو ممكن التحقّق[٥].

وأُجيب بمنع انحصار الشرعي في الصحيح المعتبر في نظر الشارع، فإنّ الشرعي

١. نقل العلّامة احتجاج المفسدين في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٨٩ـ ٩٠.
٢. والمجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٩١.
٣ و ٤. نقله عنهما الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٠٠؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٠١.
٥. نقل الآمدي والعلّامة احتجاجهما وأجابا عنهما، فراجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١١ ـ ٤١٢؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٠٣.

هو ما وضع الشارع اللفظ بإزائه، سواء كان صحيحاً أو باطلاً، وليس المراد به المأمور وإلّا لاستحال النهي، ولانتقاضه بما ذكر من الصور المنهيّ عنها، فإنّها غير صحيحة وفاقاً، مع اقتضاء دليلكم صحّتها.

سلّمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ، كما يقول الموكّل لوكيله في البيع: «لا تبع»، فإنّه وإن نهاه عن الصيغة إلّا أنّه نسخ في الحقيقة. سلّمنا لكن متعلّق النهي الأُمور اللغويّة، وهي ممكنة، وأمّا الشرعيّة فنمنع إمكانها وتناول النهي لها.

والحقّ أنّ الصلاة مثلاً تصدق شرعاً على الصحيحة والفاسدة؛ لصحّة تقسيمها إليهما فهي أعمّ منهما، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ، وكذا البيع والنكاح وغيرهما، ونمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره، وإلّا لما صحّ أن يقال لمن صلّى صلاةً فاسدةً: «أعد صلاتك»، وحمله على المجاز مخالف للأصل.

[البحث الثالث: المكلّف إن أمكن خلوّه عن كلّ فعل]

قال:

البحث الثالث: المكلّف إن أمكن خلوّه عن كلّ فعل كالمستلقي، مع القول ببقاء الأكوان واستغناء الباقي أمكن قبح الجميع، فجاز النهي عن جميع أفعاله، وإن لم يمكن خلوّه عن الجميع امتنع قبح الجميع، وإلّا لكان معذوراً فيه؛ لعدم تمكّنه من تركه. ويصحّ قبح جميع أفعاله على وجه، وحسنها على آخر، كالخارج من الدار المغصوبة إن قصد التصرّف كان قبيحاً، وإن قصد التخلّص كان حسناً، وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم آخر، وكذا الآخر، كما في بيع الأُمّ دون ولدها الصغير وبالعكس، فيصحّ النهي عن أحدهما على سبيل التخيير والبدل، ولا يمكن القول بقبحهما معاً؛ لأنّ التقدير قبح أحدهما عند عدم الآخر، وهذا يصحّ في المختلفين دون الضدّين؛ إذ وجود كلّ واحد من الضدّين يوجب عدم الآخر، وما يجب لا يكون شرطاً في قبحه.

[تهذيب الوصول، ص ١٢٢ ـ ١٢٣]

أقول : إذا أمكن خلوّ المكلّف عن كلّ فعل كالمستلقي الساكن بجميع أعضائه على قول من يرى بقاء الأكوان، وأنّ الباقي مستغن، وإنّما اشترط الأوّل؛ لأنّه لولاه لكان المستلقي فاعلاً؛ لسكونه حالاً فحالاً، فلم يكن خالياً عن الفعل، ولولا الثاني لكان حافظاً لسكونه الأوّل، فلم يكن خالياً عن الفعل، ومثّل بـ«المستلقي»؛ لأنّه أبعد أحوال المكلّف عن ظهور الفعل؛ ولهذا جعله الشارع آخر مراتب العجز عن الصلاة، لا أنّ هذا الحكم مخصوص به؛ لأنّه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما؛ لأنّ القائم ـ مثلاً ـ إنّما يؤثّر في القيام حال حدوثه، أمّا حال بقائه فلا. فعلى هذا يمكن قبح جميع أفعاله على جميع الوجوه، وإلّا لكان معذوراً في فعل ما منها؛ لعدم تمكّنه من تركه، ولقبح نهيه، وإلّا لزم التكليف بالمحال، ويمكن قبح جميع أفعاله على وجه دون وجه، فيصحّ نهيه عنها أجمع من ذلك الوجه دون الآخر، كالخروج من الدار المغصوبة، فإنّه قبيح إن قصد به التصرّف في المغصوب، وحسن إن قصد به التخلّص من الغصب.

ثمّ كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتاً له مطلقاً ـ أي غير متوقّف على شرط ـ فيحسن النهي عنه كذلك، وقد يكون مفسدته مشروطة بعدم آخر أو بوجوده وبالعكس، أي ويكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة بعدم الأوّل أو بوجوده، فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الآخر أو وجوده، وكذلك الآخر.

فالأوّل، كبيع المملوكة دون ولدها الصغير، وكبيعه من دونها، فالنهي عن بيع كلّ منهما إنّما هو عند عدم بيع الآخر، فهو نهي عن التفريق بينهما، ولا يمكن القول بقبح الفعلين معاً؛ لأنّ التقدير أنّ أحدهما إنّما كان قبيحاً بشرط عدم وجود الآخر، فإذا انتفى الشرط ـ بأن وجد الآخر ـ انتفى القبح.

وأمّا الثاني، فكنكاح أحد الأُختين، فإنّه مفسدة عند نكاح الأُخرى، فنهى عن كلّ منهما عند وجود الآخر، فهو نهي عن الجمع بينهما، وهذا الحكم ـ أعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر ـ إنّما يصحّ في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما، أمّا ما لا يمكن اجتماعهما كالضدّين فلا.

أمّا في صورة ما إذا كان كلّ منهما مفسدة عند عدم الآخر؛ فلأنّ وجود كلّ منهما يوجب عدم الآخر؛ لاستحالة اجتماع الضدّين، وما يجب للشيء لا يكون شرطاً في قبحه، بل يكون قبحه مطلقاً غير مشروط. وأشار المصنّف إلى ذلك بقوله: «وما يجب لا يكون شرطاً في قبحه».

وأمّا في صورة ما إذا كان كلّ منهما مفسدة عند وجود الآخر؛ فلأنّ المفسدة حينئذٍ تكون مستحيلة لتوقّفها على المستحيل، وهو اجتماع الضدّين، فلا يصحّ توجّه النهي إلى أحدهما.

والمراد من قوله: «وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الآخر» أي تكون المفسدة مشروطة بذلك العدم، لا مجرّد اقترانها به، وإلّا لتناول ذلك المفسدة المطلقة كالظلم والكذب؛ فإنّ كلّاً منهما مفسدة عند عدم الآخر، كما هو مفسدة عند وجوده.



[المقصد الرابع في العامّ والخاصّ]

[الفصل الأوّل في ألفاظ العموم]

قال :

المقصد الرابع في العامّ والخاصّ . وفيه فصول :

الأوّل في ألفاظ العموم ، وفيه مباحث :

الأوّل : « العامّ » هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد ، فبالأوّل خرجت النكرات ، سواء كانت لواحد أو لاثنين أو لجماعة أو اسم عدد . وبالثاني الاسم المشترك ، والحقيقة والمجاز ، ونحو « ضرب زيد عمراً » ، وفرق بينه وبين المطلق ؛ لأنّ المطلق دالّ على الماهيّة من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدّد ، والعامّ يدلّ على الماهيّة باعتبار تعدّدها ، والعموم من عوارض الألفاظ فإن استعمل في المعاني ، كعمّ الجدب والخصب ، والخير والمطر فمجاز ؛ بدليل السبق إلى الذهن . [تهذيب الوصول ، ص ١٢٧]

أقول : قدّم البحث في العامّ على الخاصّ ؛ لكون العامّ أصلاً للتخصيص ، ولكون فصل العامّ وجوديّاً وهو المستغرق ، وفصل الخاصّ عدمه ، وهذا التعريف في المحصول[١] . فباللفظ يخرج الإشارات والمعنى ، وبالمستغرق لجميع ما يصلح له

---

١ . المحصول ، ج ٢ ، ص ٣٠٩ .

يخرج النكرات: كـ«رجل» و«رجلين» و«رجال»، فإنّ رجلاً يصلح لكلّ واحد من الرجال، ولكنّه لا يستغرقها، وكذا الباقيان، ويخرج أسماء العدد، كعشرة؛ فإنّها صالحة لكلّ عشرة، وليست مستغرقةً لها وإن استغرقت آحادها. وبحسب وضع واحد يخرج المشترك بين معنيين أو معانٍ عند مجوّزي استعمال المشترك في كلّ معانيه، والحقيقة والمجاز عند مجوّز استعماله فيهما معاً؛ فإنّه يستغرق المجموع لكن بحسب وضعين فصاعداً، ويخرج به أيضاً الجُمل نحو: «ضرب زيد عمراً» فإنّه مستغرق لجميع ما يصلح له، لكن لا بحسب وضع واحد.

قال قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر:

استغراقه ممنوع؛ لأنّه صالح لصدور جميع أنواع الضرب من زيد، ووقوعها على جميع أعضاء عمرو، ولم يدلّ على ذلك.

وقال: ويجوز أن يقرأ: «ضرب زيد عمراً» بصيغة المصدر، وتوجيهه أنّ ضرباً المضاف مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعامّ[1].

وهو حمل حسن إن لم يقل أبو الحسين بعموم المصدر المضاف[2].

قال في النهاية: تمنع استغراق اللفظ المشترك جميع ما يصلح له[3] وإن استغرق معانيه كلّها؛ لأنّه صالح لكلّ واحد واحد من جزئيّاتها، وهو غير مستغرق لها «وكذا الحقيقة والمجاز»، فإنّ اللفظ وإن استغرقهما لكنّه غير مستغرق لجميع جزئيّات كلّ منهما، مع صلاحيّته لهما، فيخرجان بالقيد الأوّل.

ويمكن أن يقال ـ وقد ذكره الشيرازي[4] ـ: إنّه احترز بالقيد الأخير عن خروج اللفظ المشترك، والحقيقة والمجاز إذا كانا عامّين من حدّ العامّ، لا أنّه احترز به عن دخوله في حدّه، فإنّ «الأقراء» بحسب الوضع للأطهار يعمّها مع عدم استغراقه لجميع ما يصلح له مطلقاً؛ لأنّه غير شامل لجزئيّات الآخر أعني الحيض مع

١. لم نعثر على قوله.

٢. راجع المعتمد، ج ١، ص ١٨٩.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١١٤.

٤. لم نعثر على كلامه.

صلاحيّته لها في الجملة، وإن كان لا بحسب الوضع الأوّل، وكذلك «أُسود» يتناول كلّ أسد وشجاع لا بحسب أوّل وضع، فلولا القيد الأخير لما صدق حدّ العامّ عليه مع كونه عامّاً، فلا ينعكس، ويؤيّده قوله عقيبه: فإنّ عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً[1]. ولو كان مراده إخراجه من العموم لقال: فإنّ تناوله لمفهوميه معاً لا يقتضي عمومه، وأيضاً القيد المفيد للإخراج لا بدّ وأن يكون مخصّصاً له، بحيث يكون معه أخصّ منه بدونه، وهنا على العكس؛ فإنّ المستغرق لما يصلح له مطلقاً أخصّ من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد.

وأمّا قوله «ضرب زيد عمراً» فليس بخارج بالقيد الأخير، بل بالأوّل؛ إذ ليس مستغرقاً لجميع ما يصلح له؛ لأنّ المراد عموم الجزئيّات لا عموم الأجزاء، وهذه الجملة ليست لها جزئيّات تستغرقها وإن كانت ذات أجزاء، والباء في «بحسب» يتعلّق بـ«يصلح».

وقال المرتضى: العامّ ما تناول لفظه شيئين فصاعداً[2]. ونقض بلفظة التثنية والجمع المنكّر واسم العدد.

وقال أبو الحسين: العامّ كلام مستغرق لجميع ما يصلح له[3]. ونقض بمثل «ضرب زيد عمراً» وباسم العدد كـ«عشرة» فإنّها مستغرقة لجميع ما يصلح لها، أعني أجزاءها.

قال في النهاية:

> مثل «ضرب زيد عمراً» جملة من المحدود، و«المفرد» و«العشرة»، وإن استغرقت الأجزاء إلّا أنّها لا تستغرق الجزئيّات[4].

وقال قاضي القضاة: العامّ لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اللغة من غير

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١١٤.
٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ١٩٧.
٣. المعتمد، ج ١، ص ١٨٩.
٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١١٠.

زيادة[١]. واحترز بقوله: «من غير زيادة» عن التثنية والجمع.

واعترضه أبو الحسين بأنّه يخرج منه الجمع إذا دخله لام الجنس كالرجال[٢].

واعتذر عنه المصنّف ﷺ بأنّ الغالب استعمال الزيادة في آخر الكلمة[٣]. ثمّ قال:

الأقرب أنّ العامّ هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوّة مع تعدّد موارده فخرج بالواحد نحو «ضرب زيد عمراً»، وبالمتناول بالفعل النكرة وأسماء العدد لتناولهما بالقوّة ما لا يتناهى، وبقوله: «مع تعدّد موارده» ما يدلّ على معنى واحد[٤].

وقيل على تعريف المصنّف: إنّه غير منعكس بخروج «الرجال» و «كلّ» منه؛ لأنّ التعريف يقتضي أن يكون للعامّ معانٍ متعدّدة صالحة لكلّ واحد منها، فإذا استغرق جميعها كان عامّاً ونحو «الرجال» ليس كذلك؛ لأنّه لا يصلح للأفراد المستغرقة.

وبالجملة: أنّ الاستغراق المراد فيها غير الاستغراق في «مَن» و «ما»؛ ومن ثمّ لم يَسلَم تعريفٌ من نقض.

وأُجيب بأنّ نحو «رجال» يصلح لكلّ جماعة من الآدميّين، فإذا عرّف استغرق جميع الجماعات إذا كان صالحاً لكلّ واحد منها.

ثمّ الفرق بين المطلق والعامّ أنّ لكلّ شيء حقيقة، هو بها ذلك الشيء، وهي مع قطع النظر عمّا يغايره ليست إلّا تلك الحقيقة، فهي ليست من حيث هي هي واحدةً ولا كثيرةً ولا عامّةً ولا خاصّةً، ولا مسلوباً عنها شيء من ذلك، مع صلاحيّتها لاقتران كلّ واحد منها بها على البدل. فإن أُخذت مقترنة بالوحدة فهي واحدة، وبالكثرة كثيرة، وبالعموم عامّة. فاللفظ الدالّ على الحقيقة من حيث هي هي

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٩٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١١٠.

٢. المعتمد، ج ١، ص ١٩٠.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢: ١١٠.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١١٤.

ـ أي مع قطع النظر عن مغايرها ـ مطلق، كـ «الإنسان» وباعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا تنحصر بها عامّ، كـ «الرجال» وبالكثرة المحصورة اسم العدد كـ «خمسة رجال» وهو في العدد معدود والعدد عارضه. وبالكثرة غير المحصورة، ولا الشاملة للجميع المنكّر كـ «رجال» وإن أُخذت مقترنة بوحدة معيّنة فهو المعرفة. كـ «الرجل» للمعهود. وغير معيّنة نكرة كـ «رجل» ويسمّى الشخص المنتشر. فظهر أنّ المطلق أعمّ من العامّ؛ لكون مدلول المطلق الماهيّة من حيث هي هي، ومدلول العامّ الماهيّة مقيّدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة. والفرق بين النكرة والمطلق: فإنّ مدلول النكرة الماهيّة المقيّدة بوحدة غير معيّنة. ويظهر خطأ من قال: إنّ المطلق هو الدالّ على واحد لا بعينه، فإنّ كونه واحداً من غير تعيين قيدان زائدان على الماهيّة[1].

ثمّ اتّفق على عروض العموم للألفاظ حقيقةً. واختلف في عروضه للمعاني فمنعه الأكثرون، كالمرتضى[2] وأبي الحسين[3] والغزالي[4].

وقيل: حقيقة في المعاني أيضاً[5].

لنا: لو كان حقيقةً في معنىً ما لاطّرد؛ لما مرّ من أنّه دليل الحقيقة. لكنّه لا يطّرد في زيد وعمرو؛ إذ لا يقال لهما: عامّ حقيقةً ولا مجازاً.

ويشكل بأنّ القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل بعروضه لكلّ معنى، بل بعروضه لمعاني كلّيّة لها جزئيّات متعدّدة، وما ذكرتموه من المثال بـ «زيد» و «عمرو» ليس كذلك، فعدم صدق العموم عليه لا يدلّ على عدم الاطّراد.

سلّمنا، لكن لا يلزم من دلالة الاطّراد على الحقيقة دلالة عدمه على عدمها؛ لجواز كونه أخصّ كالعلامة.

---

١. لم نعثر على قائله. نعم، نقله الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣١٤.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٠٠.

٣. المعتمد، ج ١، ص ١٨٩.

٤. المستصفى، ج ٢، ص ١٠٦.

٥. القائل هو ابن الحاجب والقاضي العضدي في مختصر المنتهى، المطبوع مع شرحه، ج ٢، ص ١٠١.

قالوا : أطلق أهل اللغة العموم على المعاني إطلاقاً ظاهراً شائعاً كـ « عمّ العطاء » و « عمّ الجدب » و « عمّ الخصب » ومطر عامّ وغير عامّ ، والاستعمال دليل الحقيقة.

وأُجيب بأنّ هذا الإطلاق مجاز ؛ لسبق اللفظ إلى الذهن عند إطلاق لفظ « العامّ » ، ولو كان حقيقةً في المعنى أو في القدر المشترك بينهما لم يتحقّق ذلك السبق.

[البحث الثاني : الحقّ أنّ للعموم صيغةً تدلّ عليه]

قال :

البحث الثاني : الحقّ أنّ للعموم صيغة تدلّ عليه ، وهي إمّا أن تتناول العقلاء وغيرهم مثل : « كلّ » و « جميع » و « أيّ » في الاستفهام والمُجازاة ، أو تختصّ العقلاء كـ « من » في المجازاة والاستفهام أو غيرهم ، كـ « ما » و « متى » و « أين » و « حيث » . وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق إلى انضمام لفظ آخر كـ « لام الجنس » مع الجمع ، والإضافة كـ « عبيدي » ، وحرف السلب مع النكرة . وقد يستفاد العموم من العرف مثل : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ ، أو من العقل ، كدليل الخطاب .

ومنع السيّد المرتضى من دلالة الصيغ على العموم ، وهو مذهب الواقفيّة .

لنا : لو كان قولنا : « من دخل داري » مثلاً للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ، ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كلّ محتمل ، ولو كان « من دخل داري أُكرمه » مشتركاً لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كلّ فرد ، ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ، ولو لم يكن « كلّ » للعموم لما ناقض « قام كلّ إنسان » « ما قام كلّ إنسان » الدالّ على الجزئي ، ولأنّهم إذا عبّروا عن العموم أتوا بهذه الصيغة ، وكذا جميع والنكرة المنفيّة نقيض المثبتة الجزئيّة ، ونقيض الجزئي كلّي .

احتجّ السيّد على الاشتراك بوجهين : حسن الاستفهام والاستعمال ، وصحّة الاستثناء تدلّ على عموم ما ادّعينا عمومه .

والجواب: الاستعمال قد يوجد مع المجاز، فلا يصحّ الاستدلال به على الحقيقة، والاستفهام قد يحسن لا لأجل كون اللفظ مشتركاً بل لتحقّق إرادة الحقيقة دون المجاز. [تهذيب الوصول، ص ١٢٧ ـ ١٢٨]

أقول: اختلف في أنّه هل للعموم صيغة تدلّ عليه بالوضع في لغة العرب، أم لا؟ فأثبته جماعة من المعتزلة[١] والشافعي[٢] وكثير من الفقهاء والرازي[٣] والمصنّف، وزعموا أنّ استعمالها في الخصوص مجاز، ونفاه المرجئة والمرتضى[٤] والواقفيّة.

وقيل: بل هي موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز[٥].

ونقل عن الأشعري اشتراكها والتوقّف فيه[٦]، ووافقه القاضي أبو بكر في الثاني[٧].

احتجّ الأوّلون إجمالاً وتفصيلاً.

أمّا الإجمال فلوجود الداعي وانتفاء المانع والقدرة عليه ثابتة، ومتى كان كذلك وجب تحقّقه.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ العموم معنى يشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه وإفهام السامع إيّاه، ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بإزائه، ولا مانع له عن ذلك، وذلك معلوم عنده فكان باعثاً له، وثبوت القدرة عليه ضروري.

وأمّا الثاني؛ فلوجوب الفعل عند ثبوت القدرة والداعي مع انتفاء المانع.

وأمّا التفصيلي فهو إقامة الحجّة على أنّ كلّ ما هو من الألفاظ المدّعى وضعه للعموم لغةً فهو كذلك، فنقدّم عليه بيان أقسامها.

---

١ و ٢. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٢١ـ١٢٢.

٣. المحصول، ج ٢، ص ٣٦٥.

٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

٥. حكاه عن قوم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٠٨.

٦ و ٧. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤١٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٢٢؛ والقاضي العضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٠٢.

واعلم أنّ اللفظ المفيد للعموم لغةً إمّا أن لا يتوقّف إفادته إيّاه على انضمام لفظ آخر إليه أو يتوقّف.

والأوّل إمّا للعقلاء وغيرهم، أو يختصّ بهم دون غيرهم، أو بالعكس.

فالأوّل «كلّ» و «جميع» و «أيّ» في الاستفهام والمُجازاة، مثل: «أيّ عبدٍ رأيت؟ وأيّ ثوبٍ لبست؟ وأيّ عبدٍ أكرمك فهو حرّ؛ وأيّ ثوبٍ لبست فهو لك».

والثاني في المُجازاة والاستفهام، كـ«مَن»: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾[1]، ونحو: «مَن أنبأك هذا».

والثالث إمّا أن يتناول جميع من عدا العقلاء، كلفظ «ما» نحو قوله تعالى: ﴿ مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[2]، و ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾[3].

أو البعض، كلفظ «متى»؛ فإنّه يعمّ الزمان، كقوله تعالى: ﴿ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ ﴾[4]، وقول الشاعر:

متى تأتِهِ تَعشُو إلى ضوءِ نارِه تَجِدْ خيرَ نارٍ عندها خيرُ موقِدِ[5]

ولفظ «أين»؛ فإنّه يعمّ المكان، كقوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾[6]، ونحو «أين وجدت العلماء فأحسن إليهم».

وأمّا الثاني: وهو المحتاج في إفادته العموم إلى اقتران لفظ آخر به، كالجمع الذي لا يفيد العموم إلّا بانضمام لام الجنس إليه كـ«الفقهاء» أو بإضافته كـ«عبيدي»، وكالنكرة التي لا تفيد العموم إلّا عند دخول حرف السلب مثل: «لا رجل في الدار».

واعلم أنّ العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها، وهو إمّا العرف

---

١. الطلاق (٦٥): ٣.
٢. الحشر (٥٩): ٧.
٣. طه (٢٠): ٩٢ و ٩٣.
٤. الملك (٦٧): ٢٥.
٥. الشاعر هو الحطيئة. نقل عنه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٢.
٦. التكوير (٨١): ٢٦.

مثل : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾[١]، فإنّه يفيد عرفاً تحريم سائر أنواع الاستمتاعات.

وإمّا العقل وهو ثلاثة :

الأوّل : أن يكون اللفظ مفيداً للحكم وعلّته، فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلّة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقاً أو هذا النوع ـ وهو منصوص العلّة ـ كشيخنا.

الثاني : أن يكون العموم مستفاداً من سؤال السائل مثل أن يُسأل ﷺ عمّن أفطر في شهر رمضان، فيقول : «عليك الكفّارة»، فيعلم شمول هذا الحكم لكلّ مفطر.

الثالث : دليل الخطاب عند القائلين به مثل : «في سائمة الغنم زكاة» ؛ فإنّه يفيد انتفاء الحكم عن كلّ ما عدا السائمة.

والدليل على أنّ «مَن» في الاستفهام للعموم أنّها لو لم تكن له لكانت إمّا للخصوص خاصّةً، أو لهما على الاشتراك، أو لا لواحد منهما.

ويبطل الأوّل بحسن الجواب بالعموم ؛ لوجوب مطابقة الجواب للسؤال، والتالي باطل بحسن الجواب بكلّ واحد من العقلاء عقيب سؤال «من عندك ؟».

ويبطل الثاني ؛ بأنّه خلاف الأصل على ما مرّ، ولأنّه على تقديره لم يحسن الجواب إلّا بعد الاستفهام عن كلّ مرتبة من مراتب الخصوص، فإذا قيل : «من عندك ؟» يقول : «من الرجال أو من النساء»، فإذا قيل : «من الرجال»، قيل : «من العرب أو العجم»، فإذا قيل : «من العرب»، قيل : «من ربيعة أو مضر»، وهو يستقبح عند العقلاء من أهل اللسان، وإنّما قلنا : يجب الاستفهام ؛ لأنّ القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده أو له وللعموم على الاشتراك لا يخصّ ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص.

وأمّا الآخر، وهو عدم وضعها لواحد منهما فباطل وفاقاً.

ويشكل باحتمال وضعها للقدر المشترك بينهما ويمنع الإجماع على عدمه.

---

١. النساء (٤) : ٢٣.

وأمّا عمومها في المُجازاة؛ فلأنّ السيّد إذا قال لعبده: «من دخل داري أكرمه» حسن إكرام كلّ واحد حتّى لو أهمل بعض الداخلين استحقّ الذمّ واللوم، ولو كان للخصوص وحده لما حسن إكرام كلّ واحد، وكذا لو اشتركت لم يحسن إكرام الجميع حتّى يستفهم. ويظهر له أنّ المراد العموم، ولا يجوز كونه موضوعاً لا لواحد منهما؛ للإجماع على بطلانه. ولحسن الاستثناء؛ فإنّه يحسن استثناء كلّ صنف من أصناف العقلاء مثل: «من دخل داري أُكرمه إلّا الجهّال والظالمين» وهلمّ جرّاً. والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي، وهذا بعينه دالّ على أنّ «ما» في المجازاة والاستفهام للعموم وقدّم «من» لاختصاصها بالعقلاء.

وأمّا لفظ «كلّ»؛ فلأنّه لولا عمومه لما ناقض «قام كلّ إنسان»، «ما قام كلّ إنسان»، والتالي باطل؛ لاستعمال أحدهما في تكذيب الآخر عرفاً فكذا لغةً، وإلّا لزم النقل المخالف للأصل. وأمّا الملازمة؛ فلعدم تحقّق التناقض إلّا إذا كان «كلّ» يفيد العموم؛ لأنّ النفي عن الكلّ لا يناقض الإثبات في البعض.

واعترضه المصنّف:

بأنّ تناقض القولين المذكورين لا يتوقّف على عموميّة «كلّ»؛ إذ على تقدير كون «كلّ» سور إيجاب جزئي يكون سلبه سور سلب كلّي، كما في قولنا: «واحد من الناس كاتب»، و«ليس واحداً من الناس بكاتب»، وأيضاً يكفي في التناقض اتّحاد المورد[1].

ويشكل بأن «ليس كلّ» غير موضوعة للعموم اتّفاقاً. ولاستعمال أهل اللغة إيّاه في غير العموم كما في قولهم: «ما كلّ بيضاء شحمة، ولا كلّ سوداء تمرة» وليس موضوعاً لبعض مخصوص وهو ظاهر، فيكون نقيضه وهو «كلّ» مفيداً للعموم، وهو المطلوب.

وقوله: «اتّحاد المورد يكفي في التناقض» مسلّم إلّا أنّ توارد القولين على شيء واحد إنّما يعلم إذا كان أحدهما كلّيّاً، لعدم دلالة أحدهما على جزئي معيّن،

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٣٩.

وهذا يدلّ على أنّ لفظة «جميع» للعموم.

واستدلّ على أنّ الجمع المعرّف للعموم بتأكّده بالعامّ كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[١].

وردّ بتأكيد جمع السلامة وجموع القلّة المعرّفة والنكرات.

وردّ بالتزام عموميّة جمع السلامة.

وقول سيبويه محمول على المنكّر. ونمنع تأكيد الأخيرتين وهو مذهب البصريّين[٢].

وقول الشاعر ـ :

قد صرّت البكرة يوماً أجمعاً[٣]　　...　...　...　...　...

ـ شاذٌّ.

وأمّا النكرة المنفيّة؛ فلأنّها نقيض المثبتة؛ إذ قولنا: «في الدار رجل» يناقض قولنا: «لا رجل في الدار»، والأوّل غير دالّ على العموم وفاقاً، فيكون الثاني دالّاً عليه، وإلّا لما تناقضا؛ لأنّ الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلّي.

قال المرتضى:

حسن الاستفهام كقوله: «هل قصدت العموم أو الخصوص»؛ لأنّه لو قال: «ضربت من في الدار»، حسن أن يقال له: «أضربت معهم أباك وأخاك؟» والاستفهام طلب الفهم، وطلبه عند وجود المقتضي للفهم عبث، وهو قبيح، وبالاستعمال في كلّ منهما، وهو دليل على الحقيقة في كلّ منهما[٤].

والجواب بالمعارضة بأنّ كلّ صيغة من المذكورات يصحّ استثناء أيّ فردٍ منها، والاستثناء دليل العموم، ويمكن أن يكون هذا دليلاً برأسه، على أنّ الصيغ للعموم.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٥٧، والآية في الحجر (١٥): ٣٠.

٢. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٥٨.

٣. الشاعر هو النابغة، وقد نقله عنه الخليل بن أحمد في العين، ج ١، ص ٦٤ ـ ٦٥، «قع».

٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٠٩، لكن بعبارةٍ أُخرى بهذا المضمون.

وأمّا النقض فنمنع دلالة الاستفهام على الاشتراك؛ لأنّه قد يراد لتحقّق إرادة الحقيقة من اللفظ دون مجازه، مع عدم الاشتراك بين الحقيقة والمجاز؛ ولهذا يجاب بإعادة اللفظ، كما لو قال: «ضربت القاضي»، فيحسن أن يقال: «ضربت القاضي؟» فيقول: «نعم، ضربت القاضي»، ولو لم يحسن الاستفهام إلّا عند الاشتراك لتوقّف حسن الجواب على الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة؛ إذ القائل بوضعه للعموم والخصوص لم يخصّصه بمرتبة من الخصوص، والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز؛ لوجوده مع المجاز.

[البحث الثالث في مسائل اختُلف فيها]

قال:

البحث الثالث في مسائل اختلف فيها.

منها: المفرد المعرّف بلام الجنس ليس للعموم، خلافاً للجبّائي؛ لعدم دلالة «أكلت الخبز وشربت الماء» عليه، وعدم تأكيده بـ «الجمع» وعدم وصفه به.

وقولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر» مجاز؛ لعدم اطّراده، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾.

ومنها: الجمع المنكّر ليس للعموم، خلافاً له؛ لصدق «جاءني رجال ثلاثة وأربعة»، ومورد التقسيم مشترك، وأقلّ الجمع ثلاثة للفرق لغةً بين صيغة الجمع والتثنية، وامتناع اتّصاف أحدهما بما يدلّ على الآخر، واختلافهما في الضمائر.

احتجّ القاضي أبو بكر وأبو إسحاق بقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ﴾، ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾، ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، وبقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقها جماعة».

والجواب: أنّه مضاف إلى الفاعل وهو الحاكم، والمفعول وهو المتحاكمان، والاستماع لموسى وهارون وفرعون، وحجب الأخوين مستفاد من السنّة، ولا مانع في الآية منه، والحديث المراد به إدراك فضيلة الجماعة.

[تهذيب الوصول، ص ١٢٩ ـ ١٣٠]

أقول: المعرّف بلام الجنس كـ«الإنسان والفرس» للعموم عند أبي عليّ الجبّائي[١] والمبرّد[٢] وبعض الفقهاء[٣] وبعض المتأخّرين[٤].

وقال آخرون: ليس له؛ لصحّة «أكلت الخبز» و «شربت الماء» مع عدم دلالته على الجميع.

ويشكل بأنّه مجاز وقرينته امتناع «أكل كلّ خبز» و «شرب كلّ ماء»، ولعدم صحّة تأكّده بالجمع، فلا يقال: «جاءني الفقيه أنفسهم» و «لا رأيت العالم أعينهم»، وعدم صحّة وصفه به، فلا يقال: «جاءني الفقيه العلماء الفضلاء».

واعترض بأنّ شرط التأكيد والوصف تطابق الصيغة، وهو مفقود هنا.

ويشكل بتبعيّتهما معنى الجمع لا لفظه، ومن ثمّ لو سمّي أحد بـ«العلماء» لم يجز أن يقال: «العلماء الفضلاء» بل «الفاضل»، ولو سمّينا جملةً من الناس بـ«العالم» قيل: «جاء العالم الفاضلون لا العالم الفاضل».

قالوا في الأمثال: «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر»[٥]، وفي القرآن: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[٦] فاستثنى منه، والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله.

وأُجيب بأنّه مجاز؛ إذ لا يطّرد، فلا يقال: «أهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيّبة»، وكذا لا يقال: «رأيت الرجل إلّا المؤمنين»، ولأنّ الخسارة لمّا لزم جميع أفراد الإنسان عدا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور[٧].

١ـ٣. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٦٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٤؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٠٢.

٤. منهم البيضاوي والسبكي، فراجع الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٠١ـ١٠٢؛ والقاضي العضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٠٢.

٥. نقله الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٦٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٥.

٦. العصر (١٠٣): ٢ و ٣.

٧. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٧.

وأمّا الجمع المنكّر كـ«رجال» فإنّه للعموم عند الجبّائي[1]. وخالفه الباقون، وهو الحقّ، لصحّة تعيينه بما لا يفيد العموم، والنعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه، فيقال: «جاءني رجال ثلاثة وأربعة وخمسة» وهكذا، ويصحّ تقسيم رجال إلى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الأعداد، فيقال: «جاءني رجال إمّا ثلاثة أو أربعة أو خمسة»، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ومغاير لها، فلا يدلّ على العموم.

ويشكل الأوّل بمنع مساواة النعت للمنعوت في الشمول؛ لأنّ النعت إنّما يقصد به في الأغلب التخصيص، كما في المركّبات التقييديّة، ولو كان مساوياً للمنعوت في العموم لما أفاد تخصيصاً.

ويشكل الثاني بمنع أنّه تقسيم بل ترديد، والمردّد لا يجب اشتراكه بين الأجزاء المردّد بينها، كقوله: «هذا الشخص إمّا إنسان أو فرس»، وهذا العدد إمّا زوج أو فرد.

احتجّ الجبّائي بصحّة استثناء أيّ عدد شاء، فيصحّ «جاءني رجال إلّا عشرة، أو مائة»[2].

وأُجيب بمنع صحّة الاستثناء[3]، ولو سلّم دلّ على أنّ المراد عدد يزيد على العدد المستثنى منه؛ لما بيّنّاه من تقسيمه إلى الأعداد.

وإذا ظهر ذلك فأقلّ الجمع لازم لأيّ مرتبة فرضت، فيحمل عليه من حيث لزومه، لا من حيث الوضع له والقصور عليه، واختلف في أقلّ ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كـ«رجال» فقال المحقّقون ـ كمشايخ المعتزلة[4] ـ وبعض الفقهاء ـ كأبي حنيفة[5] والشافعي ـ: ثلاثة[6]، وروي عن ابن عبّاس[7]،

---

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٧٥؛ والبيضاوي في منهاج الوصول إلى علم الأُصول، المطبوع مع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١١٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٧٥.

٢. نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٧٥.

٣. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ١، ص ١٧٦.

٤ ـ ٧. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٨.

واختاره الرازي[1].

وقال مالك[2] وداود[3] والقاضي أبو بكر[4] وأبو إسحاق[5] والغزالي[6] وبعض أصحاب الشافعي: اثنان[7]. ونقل عن زيد بن ثابت[8].

لنا: فرّق أهل اللغة بين الصيغتين كـ«رجال» و«رجل»، كما فرّق بين «رجل» و«رجلين» و«رجال». قال المصنّف:

يمكن الفرق بينهما بأنّ التثنية لا تصدق على ما زاد، والجمع يصدق على الاثنين فصاعداً. ولعدم صحّة وصفه به بحيث يقال: «الرجلان العلماء»، و«الزيدان الفاضلون». ولافتراقهما في الضمائر فيقال: «الرجلان قاما، والرجال قاموا»[9].

وأُورد عليها افتراق تطابق الصيغ لفظاً، وذكره المصنّف.

وجوابه مرّ فيما لو سمّينا رجلاً بالزيدان... إلى آخره.

ولنا أيضاً: ما روي أنّ ابن عبّاس قال لعثمان: لِمَ صار الأخوان يردّان الأُمّ من الثلث إلى السدس، وإنّما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾[10]، والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة؟ فقال عثمان: لا أستطيع أن أردّ قضاءً قضى به مَن قبلي ومضى في الأمصار، ولم ينكره عثمان، وكانا من جسيم العرب، فكان اتّفاقهما حجّة، هكذا احتجّ به فخر الدين في مفتاح الغيب[11].

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾[12] والضمير يعود إلى داود

---

١. المحصول، ج ٢، ص ٣٧٠.

٢ـ ٥. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٨.

٦. راجع المستصفى، ج ٢، ص ١٤٩.

٧ و ٨. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٨.

٩. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٦٩ بتفاوتٍ في العبارة.

١٠. النساء (٤): ١١.

١١. التفسير الكبير، ج ٥، ص ٢٢٣، ذيل الآية ١١ من النساء (٤).

١٢. الأنبياء (٢١): ٧٨.

وسليمان، وبقوله تعالى: ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾[١]، وهو عائد إلى موسى وهارون، ولولا صدق الجمع على الاثنين لما صدق عليهما ضميره. وبقوله: ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾[٢]، مع تحقّق الحجب بأخوين إجماعاً. وبقوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ ﴾[٣] والتقييد بفوق الاثنين إنّما يحسن إذا صلح لفظ «النساء» للاثنين، وبقوله ﷺ: «الاثنان وما فوقها جماعة»[٤].

والجواب: أنّ «الحكم» مصدر يصحّ إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول، وهذا قد أُضيف إلى الفاعل، وهو الحاكم، وإلى المفعول وهو المتحاكمان، وهم ثلاثة.

قال المصنّف:

نمنع صحّة إضافته إلى الفاعل والمفعول دفعةً وإن جاز على البدل، والاستماع لموسى وهارون وفرعون، و«فوق اثنتين» في أيّ ميت فرض يكثرهنّ، فيصدق النساء، وحجب الأخوين مستفاد من السنّة لا من الآية، وهي غير مانعة منه؛ إذ لا يلزم من كون الإخوة حاجبين عدم حجب الأخوين.

والمراد بالحديث إدراك فضيلة الجماعة في الصلاة، وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع؛ إذ هو موضوع لغةً؛ للاجتماع المتحقّق في الاثنين فصاعداً بل في اللفظ المسمّى بالجمع لغةً كـ«رجال»[٥].

قال:

ومنها: مثل «لا يستوي»، قيل: إنّه للعموم؛ لأنّه نفي دخل على نكرة فيعمّ، وقيل: ليس للعموم؛ لأنّ نفي الاستواء أعمّ من نفيه من كلّ الوجوه أو من بعضها، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ.

---

١. الشعراء (٢٦): ١٥.

٢ و ٣. النساء (٤): ١١.

٤. عيون أخبار الرضا ؑ، ج ٢، ص ٦٦، ح ٢٤٨؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣١٢، ح ٩٧٢؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٥، ص ٤٧٧، ح ٨٠٢٧ مع اختلاف يسير.

٥. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

والتحقيق : أنّ النفي فرع الإثبات ، فإن جعلنا «الاستواء» عامّاً حتّى لا يصدق على الشيئين إلّا مع تساويهما من كلّ الوجوه ، كان نفيه نفياً للعموم فلا يكون عامّاً . وإن جعلنا الاستواء صادقاً على الشيئين باعتبار تساويهما ـ ولو في أمرٍ ما ـ لم يكن عامّاً ، فيكون سلبه عامّاً .

ولكن قيل : في الإثبات أنّه للعموم وإلّا لصدق التساوي على المتباينين ؛ لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما .

وقيل بالمنع ، وإلّا لم يصدق مطلقاً ؛ إذ المميّزات مختلفة . والأقرب البناء في ذلك على العرف .

ومنها : الخطاب المصدّر بالنبيّ ﷺ ، مثل : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ ليس للعموم إلّا بدليل خارجي ؛ لأنّه موضوع للخاصّ لغةً ، ولأنّ إخراج الغير ليس تخصيصاً .

واحتجّ أبو حنيفة وأحمد بالعادة الدالّة على أمر العوامّ بتصدير أمر الكبير .

والجواب : إذا عرف إرادة الجميع صحّ ذلك قضاءً للعرف .

[تهذيب الوصول، ص ١٣٠ ـ ١٣١]

أقول : اختلف في مثل نفي الاستواء، كقوله تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ﴾[١]. فذهب أكثر فقهاء الشافعيّة إلى أنّه للعموم، بمعنى عدم تساويهما في شيء أصلاً[٢]. ومنعه أبو حنيفة[٣] والرازي[٤] والمصنّف.

وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمّي من المسلم. فعند الشافعيّة لا تتحقّق وإلّا لساوى المسلم في هذا الحكم[٥]، وتتحقّق عند أبي حنيفة[٦].

---

١. الحشر (٥٩) : ٢٠.

٢. نقله عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٧٦.

٣. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٥٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٦.

٤. المحصول، ج ٢، ص ٣٧٧.

٥. نقله عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٧٦.

٦. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٤٥٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٧٦.

احتجّ الشافعيّة بأنّ الجملة نكرة في سياق النفي، وهي للعموم فتعمّ لما مرّ، ولأنّ المساواة المنفيّة إمّا أن تحمل على مطلق المساواة، أو على مساواة مخصوصة، والثاني باطل؛ إذ ليس في اللفظ إشعار بتلك الخصوصيّة، فتعيّن الأوّل، وذلك يقتضي العموم؛ لأنّ المطلق لا ينتفي إلّا بانتفاء جميع جزئيّاته.

احتجّ النافون بأنّ نفي المساواة قابل للتقسيم إلى نفيها من كلّ وجه، ونفيها من وجه، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

قيل:

مسلّم عدم دلالته على الخاصّ من هذه الجهة، لكنّه لم لا يدلّ عليه من جهة أُخرى؟ وهو أنّ الاستواء المنفيّ أعمّ من أن يكون من بعض الجهات أو من كلّها، ونفي الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ، فيلزم نفي الاستواء من كلّ الوجوه[1].

والحقّ أن يقال: النفي فرع الإثبات؛ لكونه رفعه، فإن كان الاستواء في جانب الإثبات عامّاً ـ بمعنى أنّه إذا صدق على شيئين أنّهما متساويان ـ اقتضى تساويهما من كلّ وجه كان نفيه نفياً للعموم، فلا يعمّ؛ لأنّ نقيض الكلّي جزئي. وإن لم يكن عامّاً ـ بمعنى أنّه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه ـ كان سلبه عامّاً؛ لأنّ نقيض الجزئي كلّي.

وقد قال الفريق الثاني: إنّ الاستواء للعموم، وإلّا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما، فتصدق على كلّ مفهومين حتّى النقيضين التساوي؛ لأنّ كلّ مفهومين متساويان في كونهما مفهومين، وفي سلب ما عداهما عنهما. ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن أيّ مفهومين فرضا، والتالي باطل؛ للآية المذكورة[2] ونظائرها، كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ﴾[3]، وقال: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[4]، ﴿قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾[5].

---

١. راجع شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١١٤.
٢. الحشر (٥٩): ٢٠.
٣. الحديد (٥٧): ١٠.
٤. النساء (٤): ٩٥.
٥. المائدة (٥): ١٠٠.

ويشكل بمنع الحصر؛ فإنّه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في أمرٍ ما؛ لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في أُمور متعدّدة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها.

وأمّا الفريق الأوّل فمنعوا من اشتراط صدق المساواة بالتساوي من كلّ وجه، وإلّا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقاً؛ لأنّ كلّ شيئين لا بدّ وأن يتميّز أحدهما عن الآخر ويخالفه بأمرٍ ما، وأقلّه تعيّنه وتشخّصه، وإلّا كانا واحداً؛ فإنّ التعدّد فرع التميّز، ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كلّ شيئين مطلقاً. وهو باطل، وإلّا لم يبقَ لذكر ما سلب عنهما المساواة في الآيات المذكورة فائدة، وحينئذٍ يكفي في صدق المساواة عليهما في أمرٍ ما، فيكون سلباً لمساواة العموم. وفيه ما تقدّم.

ولمّا بطل كون التساوي من كلّ وجه شرطاً في صدق المساواة على الشيئين، وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في أمرٍ ما، ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطاً بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف. ولأنّ المساواة من الأُمور الإضافيّة، فتصحّ إضافتها إلى الجميع كما تصحّ إلى البعض.

ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالتساوي في أمرٍ ما بأنّه يصدق عليهما أنّهما متساويان في ذلك الأمر، ومتى كان كذلك صدق أنّهما متساويان مطلقاً؛ لأنّ صدق المقيّد موجب لصدق المطلق.

ويشكل بأنّ صدق المقيّد إنّما يستلزم صدق المطلق إذا كان في جانب الثبوت، أمّا جانب النفي فلا، وهنا كذلك؛ فإنّ معنى قولنا: هذان متساويان في الشيء الفلاني أنّه لا تفاوت بينهما فيه، وعدم استلزام نفي المقيّد نفي المطلق ظاهر.

وأمّا الخطاب المصدّر بالرسول ﷺ، مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾[1]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾[2] لا يعمّ إلّا بدليل منفصل، وهو مذهب المحقّقين واختيار

---

١. الأحزاب (٣٣): ١.

٢. المزّمّل (٧٣): ١.

الشافعيّة، خلافاً لأبي حنيفة[1] وأحمد[2] وأصحابهما[3]، إلّا ما دلّ الدليل على الفرق بينه وبين الأُمّة.

لنا: أنّه خطاب مخصوص بواحد معيّن بحسب الوضع، فلا يتناول غيره بوضعه؛ للتنافي بين الوحدة والاستغراق؛ ولهذا لو أمر السيّد بعض عبيده اختصّ به؛ لعدم ذمّهم على ترك ما أمر به، وكذا النهي والخبر وغيرهما، وكيف لا؟! والأوامر الشرعيّة تابعة للمصالح المختلفة بحسب الأشخاص، ولأنّه لو تناول غيره كان إخراج ذلك الغير تخصيصاً؛ لأنّه إخراج بعض ما تناوله الخطاب، ولا نعني بالتخصيص إلّا هذا، والتالي باطل؛ لأنّ أحداً لم يقل بالدليل إذا دلّ على أنّ المراد بقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴾[4] النبيّ خاصّةً يكون خروج الأُمّة من هذا الخطاب تخصيصاً له.

قال الرازي:

هؤلاء إن زعموا أنّ ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة، وإن زعموا أنّه مستفاد من دليل آخر ـ وهو دليل التأسّي ـ فهو خروج عن هذه المسألة؛ لأنّ الحكم حينئذٍ لا يكون واجباً على الأُمّة بمجرّد الخطاب المصدّر بالنبيّ ٧، بل بالدليل الآخر، وليس الكلام فيه[5].

احتجّ أبو حنيفة وأحمد:

بأنّ العادة قاضية بأنّ من كان مقدّماً على قومه أن يكون أمره أمرهم ـ كما لو أمر السلطان الأمير والوزير بالركوب إلى الغزو ـ لعدّه أهل اللغة أمراً لأتباعه. وكذا عند الإخبار بأنّ الأمير فتح القلعة الفلانيّة والنبيّ ﷺ قدوة الخلائق ومتبوعهم[6].

---

١ ـ ٣. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٦٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٨٠.

٤. المزّمّل (٧٣): ١.

٥. المحصول، ج ٢، ص ٣٨٠.

٦. نقله عنهما العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٨١؛ وراجع أيضاً الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٦٩.

والجواب: نمنع من أنّ أمر المقدّم أمر لأتباعه؛ لصحّة أن يقال لغةً وعرفاً: أمر المقدّم ولم يأمر أتباعه بلا تناقض. ولأنّه لو حلف أن لا يأمر الأتباع لم يحنث بأمر المتبوع إجماعاً، وما ذكر إنّما فهم بقرائن، وهي أنّ المقصود من الأمر لا يتمّ إلّا بانضمام الأتباع؛ ولهذا يتخلّف فيما تمّ بدونه، كاستخدم فلاناً أو استنبه أو تصدّق عليه.

ونحن نقول: إن عرف إرادة الجميع من أمر المقدّم وجب العمل بذلك؛ قضاءً للعرف، لكن لا يستفاد من اللفظ بحسب وضعه اللغوي.

قال:

ومنها: اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شمول الإناث لو أردن لا يتناول إطلاقه الإناث، نحو: «المسلمين» و «فعلوا». وقيل بالدخول.

لنا: أنّ الجمع تكرير الواحد، وهو للتذكير.

احتجّوا بنصّ أهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا.

والجواب: ليس محلّ النزاع.

ومنها: المقتضي لا عموم له، ويراد به ما لا يتمّ الكلام إلّا بإضمار بعض الأمور الصالحة للإضمار معه، مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾، ووجوه الانتفاعات متعدّدة، ولا يمكن إضمار الجميع؛ لما فيه من زيادة المخالفة للأصل الدالّ على نفي الإضمار، ويعارض بأنّ إضمار البعض ليس أولى، فإمّا أن يضمر الجميع، أو لا يضمر شيء. والثاني باطل، فتعيّن الأوّل. [تهذيب الوصول، ص ١٣٢]

أقول: اللفظ إن اختصّ بالذكور كـ«الرجال» أو بالإناث كـ«النساء» فالاتّفاق واقع على عدم تناول أحدهما الآخر، وإن لم يختصّ فإمّا أن لا يظهر فيه علامة كـ«من»، وهو متناول لهما؛ لما مرّ، وقال شذوذ: «من» للذكور؛ لقولهم: «مَنْ، منانٍ، مَنونَ، مَنَةً، مَنَتان، منات»[1]. وليس بجيّد؛ لأنّه وإن جاز ذلك إلّا أنّهم اتّفقوا

---

١. نقله عن بعض الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٨١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٨٣.

على صحّة استعمال «من» في الذكور والإناث، أو يظهر فيه كـ«المسلمين» و «فعلوا» و «المسلمات» و «فعلن». فالمؤنّث لا يتناول المذكّر إجماعاً. واختلف في عكسه.

والحقّ أنّه كذا؛ لأنّ الجمع تكرير الواحد. فـ«المسلمون» تكرير «مسلم»، و «فعلوا» تكرير «فعل». والواحد لا يتناول الإناث، وكذا الجمع وإلّا لم يكن تكريراً له؛ ولأنّ هذه الصيغة إمّا أن توضع للذكور خاصّةً، وهو المطلوب، أو للإناث خاصّةً، وهو باطل بالإجماع، أو لهما معاً، وهو باطل؛ لأنّه إن كان لهما على الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الإناث، وهو متّفق على بطلانه، وإن كان على البدل لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، أو للقدر المشترك، وهو باطل، وإلّا لجاز استعماله في المؤنّث وحده، كما جاز استعماله في المذكّر وحده، وهو باطل اتّفاقاً، ولأنّه يلزم المطلوب، وهو عدم دلالته على إرادة الإناث؛ لعدم دلالة العامّ على الخاصّ.

أو لا لواحد منهما، وهو باطل بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ... وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ﴾[2]... الآية.

احتجّ المخالف بنصّ أهل اللغة على تغليب التذكير على التأنيث إذا اجتمعا[3]، بمعنى أنّهم سوّغوا إطلاق لفظ المذكّر وإرادة الذكور والإناث منه، والأصل فيه الحقيقة، ومنه قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا ﴾[4].

---

١. النور (٢٤): ٣٠ ـ ٣١.

٢. الأحزاب (٣٣): ٣٥.

٣. حكى هذا الاحتجاج الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٨٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٨٤.

٤. البقرة (٢): ٣٨.

والجواب: أنّه غير المتنازع؛ لأنّ المتنازع وضع الصيغة لمجموع الفريقين، ومراد أهل اللغة: أنّه إذا أراد مُريد أن يعبّر عن الفريقين بلفظ واحد وجب إتيانه بعبارة التذكير؛ لكونه أصلاً، وكون التأنيث فرعاً عليه، وذلك مجاز. ولو عورض بالاستعمال الدالّ على الحقيقة رجّحنا المجاز، أو نقول: النزاع وقع عند الإطلاق من غير علم الاجتماع وعدمه، أو نقول: سلّمنا لكن لا يدلّ على أنّ كلّ جمع مذكّر يتناول الإناث، غايته أنّهم جوّزوا التجوّز بإدخال الإناث في لفظ المذكّر.

وأمّا «المقتضي...» إلى آخره فالمراد به أنّ اللفظ إذا لم يمكن إجراؤه على ظاهره إلّا بإضمار شيء، وهناك أُمور متعدّدة صالحة للإضمار، بحيث يتمّ الكلام بإضمار أيّها كان لا يقتضي إضمار الجميع، وهو المراد بقولنا: «المقتضي لا عموم له». فالمقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاماً إلّا بتقدير، وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة المفعول، مثاله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[1]؛ فإنّ الكلام لا يستقيم إلّا بتقدير شيء؛ إذ التحريم عارض لأفعال المكلّفين لا لنفس العين، ووجوه الانتفاعات كثيرة، كـ«الأكل» و«البيع» وغيرهما، فلا يضمر الجميع؛ لما فيه من زيادة الإضمار المخالف للأصل، وأثبتنا إضمار واحد منها للضرورة المنفيّة فيما زاد؛ لأصالة عدمه.

وردّ بأنّ بعضاً ليس أولى من بعض؛ لاستقامة الكلام بإضمار أيّهما كان من غير تفاوت، فإمّا أن لا يضمر شيء، وهو باطل، أو يضمر واحد منهما، فترجيح بلا مرجّح، أو يضمر الجميع وهو المطلوب.

وأُجيب بأنّ الترجيح من غير مرجّح يلزم من تعيين البعض المضمر، ومساواة غيره له في القرب إلى الحقيقة، إمّا مع كونه مبهماً بحيث يصدق على كلّ واحد من الأبعاض على البدل، أو معيّناً أقرب من باقي الأُمور المحتمل إضمارها إلى الحقيقة فلا.

---

١. المائدة (٥): ٣.

قال :

ومنها : مثل «لا آكل» عامّ في جميع المأكولات، فيقبل التخصيص، خلافاً لأبي حنيفة.

لنا : أنّه نفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كلّ المأكولات، وهو معنى العامّ.

احتجّ أبو حنيفة بأنّ المنفيّ الماهيّة من حيث هي هي، والقابل للتخصيص متعدّد.

والجواب : المراد نفي الأفراد المطابقة للماهيّة.

ومنها : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدلّ على العموم، كقوله عليه السلام لابن غيلان : «أمسك أربعاً وفارق سائرهنّ»، من غير سؤال الجمع والترتيب.

وفيه نظر ؛ لاحتمال علمه عليه السلام بالحال.

ومنها : العطف على العامّ لا يقتضي العموم ؛ لدلالته على الجمع الصادق في العامّ والخاصّ، مثل : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ﴾، مع قوله : ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ الخاصّ بالرجعيّة.

ومنها : الخطاب بالصيغة الدالّة على المخاطبة، مثل : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ خاصّ بالموجودين في عصره عليه السلام، وإنّما يتناول من بعدهم بالإجماع ؛ فإنّه معلوم ضرورة من دينه عليه السلام ؛ لقبح خطاب المعدوم. [تهذيب الوصول، ص ١٣٣ ـ ١٣٤]

أقول : هنا مسائل :

الأُولى : قالت الإماميّة[1] والشافعيّة[2] وأبو يوسف : إنّ الفعل المتعدّي إلى مفعول، كقوله : «والله لا آكل»، أو : «والله لإن أكلت فعبدي حرّ»، عامّ في جميع مفعولاته، كالمأكولات[3]، ونفاه أبو حنيفة[4].

---

١. نقله عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٨٨.

٢. حكاه عنهم الغزّالي في المستصفى، ج ٢، ص ١٣٥.

٣ و ٤. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٨٣ و ٣٨٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٦٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٨٨.

والفائدة تظهر لو نوى به الحالف مأكولاً معيّناً هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث بأكل غيره، أم لا؟ الحقّ الأوّل؛ لأنّه نفى حقيقة الأكل بالنسبة إلى كلّ المأكولات؛ إذ نفي حقيقة الأكل من حيث هو أكل، والحقيقة إذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة إلى كلّ شيء، وإلّا لثبت شيء من جزئيّاتها عند نفيها، وهذا خلف. وإذا دلّ اللفظ على انتفاء ماهيّة الأكل بالنسبة إلى كلّ مأكول تحقّق العموم، فيقبل التخصيص؛ لتبعيّته للعموم، وللاتّفاق على أنّه لو قال: «والله لا أكلت أكلاً» قبل التخصيص فبدون «أكلاً» كذلك؛ لدلالة لفظ «أكل» على المصدر؛ لأنّه جزؤه؛ لما ثبت من اشتقاق الفعل من المصدر.

احتجّ بأنّ المنفيّ في قوله: «لا آكل» إنّما هو حقيقة الأكل من حيث هي هي، مجرّدةً عن قيد الوحدة والتعدّد، فلا يقبل التخصيص؛ لأنّه لا يتصوّر إلّا مع التكثّر والتعدّد.

والجواب: نمنع أنّ المنفيّ الماهيّة المطلقة التي لا وجود لها إلّا في الذهن؛ إذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيّد؛ لكونه غير المحلوف عليه، وهو باطل وفاقاً، بل المنفيّ جميع الأفراد المطابقة لتلك الماهيّة الكلّيّة، وهو متعدّد قابل للتخصيص.

ويشكل بأنّ المنفيّ الكلّي الطبيعي، وهو نفس حقيقة الأكل الصالح للتقييد، وهو قد يوجد في الخارج ضمن جزئيّاته، فالآتي بالمقيّد يكون آتياً به فيحنث.

الثانية: نقل عن الشافعي: أنّ ترك الاستفصال المذكور ينزّل منزلة العموم؛ لقوله ﷺ لابن غيلان وقد أسلم عن عشرة نسوة: «أمسك أربعاً وفارق سائرهنّ»[1]، ولم يسأل عن كيفيّة عقده عليهنّ هل كان على الجميع دفعةً أو على الترتيب؛ فإنّه يدلّ على عموم الحكم لكلّ من الاحتمالين.

واعترضه في المحصول باحتمال علمه خصوص الحال، فأجاب على ما هو

---

١. حكاه عن الشافعي السمعاني في قواطع الأدلّة، ج ١، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ والرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٨٦. وراجع الأمّ، ج ٥، ص ٧٦ ـ ٧٧، وورد الخبر بتفاوت في سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٢٨، ح ١٩٥٣؛ الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٤٣٥، ح ١١٢٨؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٥٥١ ـ ٥٥٣، ح ٢٨٣٣ ـ ٢٨٣٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧، ح ١٤٠٤١ ـ ١٤٠٤٧ و ١٤٠٥٠.

معلوم فترك السؤال لعدم فائدته[١].

الثالثة: قالت الشافعيّة وأبو حنيفة: العطف على العامّ لا يقتضي عموم المعطوف؛ لأنّ مقتضى العطف الجمع بينهما في الحكم الثابت للمعطوف عليه، وسواء كان المعطوف مساوياً للمعطوف عليه في العموم أو أخصّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ﴾[٢] الآية؛ لأنّه جمع معرّف باللام، وقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[٣] خاصّ بالرجعيّات.

قال المصنّف: يشكل بأنّ الكناية هنا عائدة إلى المطلّقات المذكورة أوّلاً، وإنّما يتحقّق حكم المعطوف في الرجعيّات، فالمعطوف عليه هو الرجعيّات. على أنّ لمانع أن يمنع كون ذلك عطفاً على المطلقات؛ لاحتمال كونه عطفاً على جملة أخرى[٤]. ولو سلّم لكان عدم العموم في المعطوف مستفاداً من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم.

الرابعة: قال أصحابنا والشافعيّة والمعتزلة وأبو حنيفة: إنّ الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ يختصّ بالموجودين في عصره عليه السلام، ويتناول من يوجد من المكلّفين إلى يوم القيامة بالإجماع[٥].

وقالت الحنابلة وبعض الفقهاء: يعمّ الجميع[٦].

لنا: استدعاء المخاطبة وجود المخاطب، وتهيّؤه لفهم خطاب الشارع كما مرّ، ولا شيء من المعدوم كذلك، وأيضاً المعدوم ليس شيئاً فضلاً عن كونه مؤمناً أو إنساناً. وهذا الأخير للأشاعرة؛ لعدم اعترافهم بالقبح العقلي.

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾[٧]، وقوله عليه السلام: «بعثت إلى

---

١. المحصول، ج ٢، ص ٣٨٧ـ٣٨٨.

٢ و ٣. البقرة (٢): ٢٢٨.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٩٣.

٥ و ٦. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٨١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٩٣ و ١٩٤.

٧. سبأ (٣٤): ٢٨.

الأحمر والأسود»[١]. ولأنّه لو لم يكن مخاطباً لمن سيوجد لم يكونوا متعبّدين بشريعته. والتالي باطل إجماعاً. فكذا المقدّم. ولأنّه ﷺ كان إذا أراد أن يخصّ أحداً بالحكم بيّن ذلك، كما خصّص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير[٢]، وقال ﷺ لأبي بردة لمّا ضحّى بعَناق: «تجزي عنك ولا تجزي عن أحد بعدك»[٣]، وخصّص حذيفة بقبول شهادته وحده[٤].

وأُجيب: لا يلزم من الرسالة إلى الكافّة مخاطبتهم، بل المراد ـ والله أعلم ـ أنّه مبعوث إلى الخلق؛ لتقرير الشريعة التي أتى بها من عند الله ليعبد الله تعالى كلّ مكلّف موجود في زمانه ﷺ، ومن يأتي بعده إلى يوم القيامة. ولا يتوقّف ذلك على مشافهته بالخطاب، بل يكفي مخاطبته البعض به، وللآخرين بنصب الأدلّة. والناس والأحمر والأسود لا يصدق على المعدوم، ولا يلزم من عدم خطابه لهم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم. وبيان التخصيص؛ لاحتمال دخول الغير فيه، والمعدوم يستحيل احتمال دخوله، فلا حاجة إلى بيان التخصيص[٥].

قال:

ومنها: قول الصحابي: نهي النبيّ ﷺ عن الغرر لا يفيد العموم؛ لأنّ الحجّة في المحكيّ، وكذا قوله: «قضى بالشاهد واليمين»، وكذا سمعته يقول: «قضيت بالشفعة للجار»؛ لاحتمال حكايته عن قضاء خاصّ، أو جارٍ خاصّ، وكذا قوله:

١. ورد بلفظه في النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٣٧، «حمر». وورد بتفاوتٍ في مسند أحمد، ج ١، ص ٤١٤، ح ٢٢٥٦؛ المعجم الكبير، ج ٨، ص ٢٣٩، ح ٧٩٣١؛ وج ١٢، ص ٣١٥، ح ١٣٥٢٢.

٢. صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٠٦٩، ح ٢٧٦٢ ـ ٢٧٦٤؛ وج ٥، ص ٢١٩٦، ح ٥٥٠١؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١١٨٨، ح ٣٥٩٢؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٢١٨، ح ١٧٢٢.

٣. لم نعثر عليه بهذا اللفظ في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد بلفظ آخر مع نقيصة في صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٢٦، ح ٩١٢؛ وج ٥، ص ٢١٠٩، ح ٥٢٢٥؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٥٥٣، ح ١٩٦١/٧؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٩٦، ح ٢٨٠٠.

٤. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٠٨، ح ٣٦٠٧، وفي الرواية: «فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين».

٥. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٩٢.

«كان يجمع بين الصلاتين في السفر»؛ لأنّ لفظة «كان» تدلّ على تقدّم الفعل، أمّا دوامه فلا. وقيل: يفيد العموم؛ لأنّه المتعارف من قولنا: «كان فلان يصلّي بالليل» وقوله: «صلّى عليه السلام بعد الشفق» لا يدلّ على بعديّة الشفق الأحمر والأبيض؛ لأنّ المشترك لا يحمل على معانيه دفعةً. وقوله: «صلّى عليه السلام في الكعبة» لا يستدلّ به على جواز الفرض؛ لأنّ تلك الصلاة واحدة، فإن كانت فرضاً لم يكن نفلاً وبالعكس، فلا يدلّ على العموم.

ومنها: المفهوم وهو عامّ بقسميه، والغزالي قال: العموم من عوارض الألفاظ، وهو نزاع لفظي. [تهذيب الوصول، ص ١٣٤ ـ ١٣٥]

أقول: هنا مسائل أيضاً:

الأولى: قول الصحابي: نهى النبيّ صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر[١]، لا يعمّ النهي عن كلّ بيع فيه غرر؛ لأنّ الحجّة إنّما هي في المحكيّ ـ أعني نهي النبيّ صلى الله عليه وآله ـ لا في الحكاية، أعني قول الصحابي. والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل كونه خاصّاً بصورة واحدة، وأن يكون عامّاً فهو أعمّ منهما، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ، وكذا قوله: «قضى بالشاهد واليمين»[٢]، لا يعمّ كلّ حقّ؛ لجواز كونه حكايةً عن قضاء خاصّ في حكم مخصوص؛ إذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور، وكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «قضيت بالشفعة للجار»[٣]؛ لاحتمال كونه إخباراً عن قضاء خاصّ لجار

---

١. مسند أحمد، ج ١، ص ١٨٦، ح ٩٣٩؛ و ج ٣، ص ٧١، ح ٨٦٦٧؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٥٤، ح ٣٣٧٦؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٣٩، ح ٢١٩٤ و ٢١٩٥؛ جامع الأصول، ج ١، ص ٥١٣، ح ٣٤٦ و ٣٤٧.

٢. الموطّأ، ج ٢، ص ١٠٠ ـ ١٠١، ح ٨ و ٩؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٣٧، ح ٣/١٧١٢؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٠٨ ـ ٣١٠، ح ٣٦٠٨ ـ ٣٦١٢؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٩٣، ح ٢٣٦٨ ـ ٢٣٧٠؛ الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٦٢٧ ـ ٦٢٨، ح ١٣٤٣ ـ ١٣٤٥؛ جامع الأصول، ج ٨، ص ١٤٤ ـ ١٤٥، ح ٧٦٨١ ـ ٧٦٨٤.

٣. لم نعثر في الجوامع الحديثيّة على روايةٍ بهذا اللفظ. نعم، وردت بلفظٍ آخر وبهذا المضمون في مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٩٧، ح ١٤٨٦٥؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦، ح ٣٥١٣ ـ ٣٥١٨؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٣٤ ـ ٨٣٥، ح ٢٤٩٧ ـ ٢٤٩٩؛ جامع الأصول، ج ١، ص ٥٦٦ ـ ٥٦٩، ح ٤١٥ ـ ٤١٨.

مخصوص معروف فـ«اللام» للعهد، كقول الإماميّة بثبوت الشفعة للجار الشريك في الطريق والشرب، وحمل اللام على تعريف المعهود أولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الإثبات، وبالعكس في جانب النفي؛ لأنّ ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه، ونفي الجنس مستلزم لنفي المعهود من غير عكس.

الثانية: قول الصحابي: كان رسول الله ﷺ يجمع الصلاتين في السفر»[1] لا يعمّ كلّ سفر عند الرازي[2] والمصنّف؛ لأنّ «كان» لا يقتضي إلّا تقدّم الفعل، أمّا تكراره فلا. وقيل: يعمّ من حيث العرف؛ إذ لا يحسن عرفاً أن يقال: كان فلاناً يتهجّد في الليل إلّا إذا كان مداوماً على التهجّد ويقبح في المرّة، وكذا كان يكرم الضيف[3].

الثالثة: إذا قال: «صلّى النبيّ ﷺ بعد الشفق»[4] لا يصحّ الاستدلال بهذا الحديث على أنّه صلّى بعد الشفقين؛ لما تقدّم من امتناع حمل المشترك على معنييه إلّا مجازاً، ومن جوّزه أمكنه، وكذا قوله: صلّى ﷺ في الكعبة[5]، لا يمكن الاستدلال به على جواز الفريضة فيها؛ لتواطؤ لفظ «الصلاة» بالنسبة إلى الفريضة والنافلة، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ، ولأنّ الصلاة المخبر عنها واحدة؛ إذ هي كافية في صدق حكم، والأصل عدم ما زاد عليها، ويستحيل أن يكون فرضاً ونفلاً، بل أحدهما، فلا يدلّ على الآخر.

الرابعة: المفهوم موافقه ومخالفه، وكلاهما عامّ، بمعنى ثبوت الحكم في الأوّل في جميع ما عدا المنطوق وانتفائه عنه في الثاني.

---

١. مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٧٦، ح ٦٦٥٥؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩، ح ٤٢/٧٠٣ ـ ٤٨/٧٠٤؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣٤٠، ح ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٤ ـ ٨، ح ١٢٠٦ ـ ١٢٢٠؛ الجامع الصحيح، ج ٢، ص ٤٣٨ ـ ٤٤١، ح ٥٥٣ ـ ٥٥٥؛ جامع الأُصول، ج ٥، ص ١٤٥ ـ ١٥١، ح ٤٠٣١ ـ ٤٠٣٧.

٢. المحصول، ج ٢، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٩.

٣. القائل هو قاضي القضاة، نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٤. راجع صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٥٤٤؛ وجامع الأُصول، ج ٥، ص ١٤٥، ح ٤٠٣١.

٥. مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٢٨، ح ٦٣٧١؛ صحيح البخاري، ج ١، ص ١٧٨، ح ٤٥٦؛ جامع الأُصول، ج ٢، ص ٦٩١ ـ ٦٩٤، ح ١٥١٤؛ وج ٧، ص ٣٢، ح ٦١٥٢.

وقال الغزالي بالمنع؛ لأنّ العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسمّياته، والمتمسّك بالمفهوم والفحوى لا يتمسّك بلفظ بل بسكوت[١].

وأجاب في المحصول بأنّ منع تسميته عامّاً إن كان لأجل أنّ العموم لا يطلق إلّا على اللفظ، وهو ليس بلفظ، فهو نزاع لفظي، وإن كان؛ لأنّه لا يدلّ على انتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف أو ثبوته كان باطلاً؛ لما تقدّم، ولأنّ البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجّة[٢].

وأيضاً في قوله: «العموم لفظ تتشابه دلالته» نظر؛ لأنّ العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ.

والمصنّف اختار أنّ التقييد بالوصف لا يدلّ على نفيه عن غير محلّه، وأنّ العموم حقيقة في اللفظ، فحكمه على هذا بالعموم فرع على القول بهما، أو على سبيل المجاز في إطلاق العامّ.

١. المستصفى، ج ٢، ص ١٤٠.
٢. المحصول، ج ٢، ص ٤٠١.

[الفصل الثاني في الخصوص]

قال :

الفصل الثاني في الخصوص . وفيه مباحث :

الأوّل : التخصيص إخراج بعض ما يتناوله الخطاب ، وعند المرتضى رحمه الله : إخراج بعض ما صحّ أن يتناوله وهو جنس للنسخ ؛ لأنّه تخصيص في الأزمان . وقد ينعكس باعتبارٍ ما ، فإنّ التخصيص إنّما يصحّ في الملفوظ ، والنسخ قد يكون في غيره ، وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها ، وإنّما يجوز في ما يدلّ على الكثرة بشرط انتفاء النقض ، كما في مفهوم الموافقة ، كقتل الوالد إذا ارتدّ ، ويجوز إرادة الخاصّ من العامّ في الخبر مثل : ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ ، ولا كذب ، ويصحّ التخصيص حتّى ينتهي إلى الواحد في ألفاظ الاستفهام والمُجازاة .

وجوّز بعضهم ذلك في غيرها .

وأوجب أبو الحسين بقاء كثرة ؛ لقبح « أكلت كلّ الرمّان » ، وقد أكل واحدة أو ثلاثة من ألف .

احتجّوا بأنّه مستعمل في غير موضوعه ، فلا أولويّة للبعض .

والجواب : المنع من عدم الأولويّة . [تهذيب الوصول ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦]

أقول : تعريف التخصيص هنا تعريف أبي الحسين[١] ، وحذف المصنّف لفظة « عنه » بعد الخطاب ؛ لظهورها ، ويخرج به تقييد المطلق ؛ فإنّ المطلق لا يتناول المقيّد . والمراد بتناول الخطاب تناوله بحسب وضعه ؛ أو ما يتناول وضعه ليدخل

---

١ . المعتمد ، ج ١ ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

ما يدلّ الخطاب عليه تضمّناً أو التزاماً لا بحسب إرادة المخاطب، وإلّا لكان إخراجه مراداً غير مراد له، وهو تناقض.

وأُورد على التعريف أنّه لا يتأتّى على مذهبه، أمّا على القائل بأنّ الصيغ للعموم فغايته أنّ اللفظ حقيقة في الاستغراق، ومجاز في الخصوص، فما لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة ولم يمتنع العمل بالاستغراق حمل على حقيقته، فلا إخراج، وإن قام دليل على مخالفتها وامتناع العمل بالاستغراق صرف إلى مجازه، وهو الخصوص، وإذا حمل على مجازه لم يتناول الحقيقة، فلا يتحقّق الإخراج.

وأمّا عند القائل بأنّ الصيغ للخصوص فاللفظ منزّل على أقلّ ما يحتمله اللفظ، فلا يتصوّر إخراج شيء منه.

وأمّا القائلون بالاشتراك؛ فلأنّ العمل بالمشترك في بعض مفهوماته لا يكون إخراجاً، بل غايته أن يكون اللفظ قد استعمل في بعض معانيه دون بعض.

وأمّا القائلون بالوقف فاللفظ عندهم محتمل للعموم والخصوص، فإن تحقّق دليل العموم عمل به وامتنع الإخراج، وإن قام دليل الخصوص لم يحمل إذن على العموم حتّى يتحقّق الإخراج.

وقال المرتضى رحمه الله[1] والواقفيّة: التخصيص إخراج بعض ما صحّ أن يتناوله الخطاب عنه، سواء كان ما صحّ واقعاً أو لا[2]، وبنوه على مذهبهم من اشتراك الصيغ بين العموم والخصوص، والمخصّص للعموم يقال حقيقةً على إرادة المخاطب المؤثّرة في إيقاع ذلك الخطاب لإرادة بعض مدلوله، ويقال بالمجاز على مَن أقام الدلالة على كون العامّ مخصوصاً، وعلى من اعتقد ذلك أو وضعه له، سواء كان ذلك الاعتقاد حقّاً أو باطلاً. وعلى الدليل الدالّ على النسخ من باب تسمية المتعلّق باسم المتعلَّق.

والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العامّ والخاصّ، من حيث إنّ النسخ تخصيص الحكم بزمان معيّن وطريق خاصّ، فهو نوع من التخصيص، ولأنّ النسخ

---

١. راجع الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٧.

يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه. وقد ينعكس أي يكون النسخ أعمّ من التخصيص باعتبار آخر، وهو أنّ التخصيص لا يصحّ إطلاقه إلّا فيما يتناوله اللفظ، والنسخ يصحّ فيما علم بالدليل أنّه مراد، سواء كان ذلك الدليل لفظاً أو غيره، فإذنّ بينهما عموم من وجه، فلا يتحقّق بينهما نوعيّة ولا جنسيّة.

قلت: ويندفع الجنسيّة بأنّ الجنس أعمّ، ولازم الأعمّ لازم الأخصّ، ويلزم التخصيص أنّه لا يجوز في الكلّ، فهو غير لازم للنسخ فلا يكون جنساً.

ثمّ التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصّصات المنفصلة عقليّة ونقلية.

وقيل:

> الاستثناء والمستثنى منه، كاللفظ «الواحد» الدالّ على شيء واحد، والتخصيص ليس كذلك، ولحصول التخصيص بالقرائن كـ«رأيت الناس» فيعلم منه أنّه لم يرَ الجميع بخلاف الاستثناء، ولوجوب اتّصاله بالمستثنى منه بخلاف التخصيص[1].

وضعف هذا الكلام ظاهر.

ثمّ الخطاب يتعلّق بالمخاطب والفعل المخاطب به فإن اتّحدا امتنع دخول التخصيص فيه؛ لأنّه ـ كما عرفت ـ إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه، وإنّما يتصوّر ذلك إذا كان ذا كثرة وأبعاض، وإن تكثّرا أو تكثّر أحدهما جاز دخول التخصيص فيه، فالأوّل: مثل: «ليصم كلّ مكلّف هذه السنة» يتخصّص بقوله: «لا يصم منكم مريض ولا مسافر»، وبقوله: «لا يصم أحد منكم يوم الفطر ولا يوم الأضحى». والثاني: مثل: «ليصم كلّ مكلّفٍ هذا اليوم إلّا المريض والمسافر»، ومثل: «ليصم زيد السنة إلّا العيدين».

والدالّ على الكثرة إمّا من جهة اللفظ، كألفاظ العموم، أو من جهة المعنى، وهو ثلاثة:

العلّة الشرعيّة، وفي تخصيصها خلاف يأتي في القياس.

---

١. حكاه عن قائلٍ الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٠٨.

ومفهوم الموافقة، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى، ويجوز تخصيصه إذا لم يعد بالنقض على الملفوظ، كقتل الوالد إذا ارتدّ، وضرب الأُمّ إذا زنت.

ومفهوم المخالفة؛ فإنّه دالّ على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه، فيقبل التخصيص، كما لو دلّ دليل على ثبوت الحكم في بعض تلك الصور، ويجوز إرادة الخاصّ من لفظ العامّ، بمعنى أنّه يكون كلّ المراد من لفظ العامّ، أو أنّه أُريد بالذات لا بالتبعيّة، كما يكون مراداً عند إرادة العموم، وذلك قد يكون في الخبر مثل: ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[1]، و ﴿ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2]، فالمراد بكلّ شيء بعض الأشياء وهو ما عدا الله تعالى، ومثل قوله تعالى: ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ ﴾[3].

وفي الأمر مثل: قوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[4]. والمراد به من عدا أهل الذمّة، وقوله ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَاجْلِدُواْ ﴾[5] والمراد من ليس بمحصن عند بعضهم.

قيل في الخبر: يوهم الكذب، وفي الأمر: البداء[6].

وأُجيب بانتفاء الإيهام، مع تقرير احتمال اللفظ العامّ التخصيص[7]، وقيام الدليل على وقوعه.

ويجوز تخصيص العامّ حتّى لا يبقى منه إلّا فرد واحد في ألفاظ المُجازاة والاستفهام وفاقاً، كقوله: «من دخل داري فله درهم»، و «من عندك؟»، ويراد بهما واحد، واختلف في غيرها من ألفاظ العموم فقيل كهذا[8]. وقيل: لا يجوز في

---

١. الزمر (٣٩): ٦٢.

٢. المائدة (٥): ١٢٠.

٣. النمل (٢٧): ٢٣.

٤. التوبة (٩): ٥.

٥. النور (٢٤): ٢.

٦. حكاه عن عدّة الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢١١.

٧. المحصول، ج ٣، ص ١٢.

٨. اللمع، ص ٧٧.

صيغ الجمع بقاء أقلّ من ثلاثة، وفي غيرها يجوز الانتهاء إلى الواحد، ونقل عن القفّال[١].

ومنع أبو الحسين مطلقاً، وأوجب بقاء كثرة يقرب من مدلول اللفظ العامّ وإن لم يكن تلك الكثرة محدودة، إلّا أن يستعمل في حقّ الواحد لتعظيمه[٢].

واختاره محقّقو المتأخّرين؛ بدليل استقباحهم قول القائل: «أكلت كلّ الرمّان»، وقد أكل واحدةً أو ثلاثةً لا غير من ألف[٣].

احتجّ مجوّزه مطلقاً بأنّ التخصيص استعمال اللفظ العامّ في غير موضوعه، ولا بعض أولى.

وأُجيب بأنّ أكثر الأفراد أولى من غيره في إطلاق لفظ العامّ؛ لقربه إلى موضوع اللفظ.

ويشكل بأنّ علّة جواز إطلاق العامّ على بعض أفراده كون ذلك البعض جزءاً من موضوع اللفظ، وهذا ثابت في كلّ بعض منه، فكان إطلاق لفظ العامّ عليه جائزاً، والأولويّة للأكثر معارضة بأولويّة الأقلّ؛ لرجحان إرادته من اللفظ؛ إذ هو لازم للموضوع والأكثر، بخلاف الأكثر؛ فإنّه لازم للموضوع خاصّةً. ثمّ الأولويّة تفيد رجحان الأولى عند التعارض، لا المنع ممّا ليس بأولى عند خلوّه عن المعارض، كما أنّ إطلاق اللفظ على حقيقته أولى من مجازه، ولا منع من جواز إطلاقه عليه.

[البحث الثاني: العامّ المخصوص بالمتّصل]

قال:

البحث الثاني: العامّ المخصوص بالمتّصل ليس مجازاً؛ لأنّه غير مفيد للبعض، وإلّا لم يفد المتّصل شيئاً، فلا يكون مجازاً في البعض بل المجموع منه، ومن المتّصل يفيد البعض حقيقةً، ولأنّ انضمام غير المستقلّ لو أفاد التجوّز لكان «مسلمون»

---

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٣٦؛ والشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٣٤٢؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٨٨.

٢. المعتمد، ج ١، ص ٢٣٦.

٣. منهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٣؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

و «المسلم» مجازاً، وأمّا المخصوص بالمنفصل العقلي أو اللفظي فإنّه مجاز؛ لأنّه موضوع للعموم، وقد استعمل في الخصوص، ويجوز التمسّك به مطلقاً، إلّا بالمجمل؛ لأنّ كونه حجّةً في بعض موارده لا يتوقّف على كونه حجّةً في الآخر، وإلّا لزم الدور أو الترجيح من غير مرجّح، ولأنّ المقتضي في غير محلّ التخصيص ثابت والمعارض ـ وهو رفع الحكم عن محلّ التخصيص ـ لا يصلح للمانعيّة، فإنّ رفع الحكم عن محلّ التخصيص يجامع ثبوته في صورة النزاع.

احتجّ أبو ثور وابن أبان بخروجه عن حقيقته، وليس بعض المجازات أولى.

والجواب: المنع من عدم الأولويّة؛ فإنّ كلّ الباقي أقرب إلى الجميع من بعضه، ولا يجب في الاستدلال بالعامّ استقصاء البحث في طلب المخصّص، وإلّا لما جاز التمسّك بالحقيقة إلّا بعد الاستقصاء في نفي المجاز.

احتجّ ابن سريج بأنّه على تقدير وجوده لا يصحّ التمسّك بالعامّ في جميع موارده، فيكون عدمه شرطاً، والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط.

والجواب: يكفي في العدم الظنّ. [تهذيب الوصول، ص ١٣٦ ـ ١٣٨]

أقول: العامّ المخصوص ليس مجازاً عند كثير من المعتزلة والجبّائيّين[١] وغيرهما وبعض الأشاعرة، منهم الغزالي[٢]، وبعض الحنفيّة، منهم عيسى بن أبان[٣].

وقال بعض الفقهاء، منهم الحنابلة: مجاز مطلقاً[٤].

وفصّل أبو الحسين بالمتّصل، أي ما لا يستقلّ بالدلالة على معناه من دون انضمام إلى العامّ، كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والمنفصل أي ما يستقلّ عقليّاً أو نقليّاً[٥]، وهو اختيار الرازي[٦] والمصنّف هنا، أمّا أنّ العامّ مع المتّصل حقيقة،

---

١. حكاه عنهما الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤.

٢ و ٣. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٩.

٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٣٩؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٣٤.

٥. المعتمد، ج ١، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥.

٦. المحصول، ج ٣، ص ١٤.

فلأنّ اللفظ العامّ حال انضمام المخصّص المتّصل ليس مفيداً للبعض، أعني ما عدا المخرج بالمخصّص دونه؛ لأنّه لو كان كذلك لما بقي شيء يقيّده المخصّص، أي يخرج عن مدلول اللفظ العامّ، فلا يكون مخصّصاً، بل يجب كونه مفيداً للكلّ، والمخصّص أخرج مدلوله عنه، وحينئذٍ يكون حقيقةً؛ لأنّه مفيد للاستغراق، وهو حقيقة، والمجموع من العامّ ومن المخصّص دالّ على البعض، والباقي بعد التخصيص حقيقة، ولأنّ انضمام اللفظ الذي لا يستقلّ بالدلالة على معناه إلى غيره لو كان موجباً لكون ذلك الغير مجازاً لكان قولنا: «مسلمون» و «المسلم» مجازاً باعتبار انضمام الواو و «النون» في الأوّل، والألف واللام في الثاني والتالي باطل اتّفاقاً، فكذا المقدّم.

ويشكل الأوّل بالمنع من عدم كونه ليس مفيداً لذلك البعض خاصّةً بحسب إرادة اللافظ، بل الواجب ذلك؛ لدلالة المخصّص عليه، والمخصّص حينئذٍ يفيد إخراج بعض ما يتناوله اللفظ بحسب وضعه، لا بحسب إرادة اللافظ ذلك.

والثاني بأنّ من يزعم أنّه مجاز لا يدّعي أنّ العلّة في ذلك انضمام غير المستقلّ إليه؛ لكونه غير مستقلّ حتّى يرد عليه النقض بمثل: «مسلمون» و «المسلم» بل باعتبار دلالته على أنّ اللافظ لم يرد بالعامّ المقترن به حقيقةً، أعني الاستغراق.

وأورد عليه بعضهم أنّ العامّ وحده مع قطع النظر عمّا ضمّ إليه إن لم يرد به معنى تركّب اللفظ من أكثر من كلمتين.

وقد نصّ سيبويه[1] والمحقّقون على امتناعه، سيّما إذا أُضمر الأوّل في الثاني كـ «أكرم القوم إلّا جاهلهم» وإن أراد به معنى، فإن أراد كلّ الأفراد تناقض، وإن أراد بعضها فهو مجاز.

فالأولى أنّ العامّ إن كان الجمع المحلّى بـ «اللام» أو ما يفيد فائدته فهو مجاز بعد التخصيص بمتّصل أو منفصل؛ لما تقدّم وإن كان ألفاظ المُجازاة فهو حقيقة بعد التخصيص مطلقاً؛ لأنّها بأسرها موضوعة للقدر المشترك بين ما قبل التخصيص

---

١. لم نعثر عليه.

وما بعده؛ لأنّها موضوعة لأفرادها على البدل، وإلّا لما استحقّ الواحد الدرهم إذا قال: «من دخل داري فله درهم». وليست موضوعة لكلّ فرد بخصوصه، وإلّا لزم الاشتراك، وهو مناف للعموم، مع أنّه خلاف الأصل، بل للقدر المشترك، وهو المسمّى عند المحقّقين بالكلّي الطبيعي، ولا منافاة بين القدر المشترك وبين العموم. وعدم عموم «رجل» و«فرس» الموضوع للقدر المشترك للتنوين، وألفاظ المُجازاة خالية عنه.

وأمّا أنّه مع المنفصل مجاز؛ فلأنّه لفظ موضوع للعموم، وقد استعمل في بعض مسمّاه لقرينة، وذلك هو المجاز.

احتجّ القائلون بمُجازيّته مطلقاً بأنّه استعمال اللفظ في غير موضوعه؛ إذ وضعه للعموم. ولم يرد.

واحتجّ الحنابلة بأنّ المخصّص يتناول الباقي قبل التخصيص وبعده، فكان حقيقةً فيه، ولسبقه إلى الذهن دون غيره، وهو دليل الحقيقة.

وردّ بأنّ اللفظ قبل التخصيص لم يتناوله وحده، بل يتناوله مع غيره، وبعد التخصيص يكون متناولاً له وحده، وسبق الفهم إلى الباقي لقرينة، وهو دليل المجاز.

وهل يجوز التمسّك بالعامّ المخصوص فيما عدا المخصّص؟ قال به بعض الفقهاء مطلقاً[1]. ومنعه عيسى بن أبان[2] وأبو ثور مطلقاً[3].

وقال الكرخي: يجوز مع المتّصل خاصّةً[4]. وقيل: إن خصّ بمجمل كـ«اقتلوا المشركين إلّا بعضهم»، وكقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ

---

١. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٤٤.

٢ و ٣. حكاه عنهما الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٤٣.

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٢٣؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٤٥.

عَلَيْكُمْ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ﴾[٢]؛ لإضمار المضارّ في الوصيّة لم يبقَ حجّة ما لم يبيّن ذلك المجمل، وإلّا كان حجّةً مطلقاً، وهو اختيار الرازي[٣] والمصنّف[٤]؛ لأنّ حجّيّة اللفظ العامّ في كلّ واحد من الأفراد إمّا أن تتوقّف على الباقي أو على المجموع، فإن كان الأوّل وانعكس دار، وإلّا ترجّح بلا مرجّح؛ لتساوي نسبة العامّ إلى كلّ فرد، وإن كان الثاني لزم الدور، ضرورة توقّف حجّيّته في المجموع على كونه حجّةً في الأفراد، وحينئذٍ لا يلزم من عدم حجّيّته في محلّ التخصيص عدمها في غيره.

ويشكل بتبعيّة دلالة اللفظ للقصد، والتقدير أنّ اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق، فكيف يصير دالّاً عليه؟! ودلالته على كلّ واحد من أفراده ثابتة لو أُريد به الاستغراق، ومع عدم إرادته يتناول مراد اللافظ، وهو غير معلوم قبل بيانه. وعدم توقّف حجّيّته في الأفراد على حجّيّته في المجموع ممنوع؛ لأنّ دلالته على المجموع مطابقة، وعلى الأفراد التزام تضمّن، ودلالة التضمّن تابعة لدلالة المطابقة. ومنه يظهر عدم توقّف حجّيّته في المجموع على الأفراد. نعم، حجّيّته فيه يستلزم حجّيّته في الأفراد بالتضمّن؛ لتوقّفه عليه.

ثمّ المجمل الذي يخصّ العامّ قد يكون مجملاً من وجه، ومبيّناً من آخر، فيكون حجّةً فيما لا إجمال فيه، مثل: «اقتلوا المشركين إلّا بعض اليهود» قوله: «ولأنّ المقتضي لثبوت الحكم» يريد به اللفظ الموضوع للعموم، المقتضي لثبوت الحكم في كلّ الأفراد، التي من جملتها ما عدا محلّ التخصيص، والمعارض لا يصلح لاجتماعه معه، كما لو صرّح بثبوت الحكم فيما عدا المخصوص، وانتفائه عن محلّ التخصيص.

ويشكل بمنع وجود المقتضي؛ إذ اللفظ إنّما يقتضي ثبوت الحكم في الكلّ إذا

---

١. المائدة (٥): ١.

٢. النساء (٤): ١٢.

٣. المحصول، ج ٣، ص ١٧.

٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٢٥.

أُريد به موضوعه، وهو الاستغراق، وأمّا إذا لم يرد فلا، وهذا ذكره في النهاية[١].

احتجّا بأنّ العامّ المخصوص لا يمكن إجراؤه على ظاهره[٢]، أي الاستغراق الذي هو حقيقة فيه؛ لأنّ فيه إبطالاً للمخصّص، وخروجه عن كونه مخصّصاً، فيجب صرفه إلى غيره، وليس بعض المحامل أولى من بعض، فيصير مجملاً، فلا يكون حجّةً.

وأُجيب بالمنع من عدم الأولويّة، فإنّ حمله على كلّ ما عدا محلّ التخصيص أولى من غيره من المحامل، لقربه من حقيقة اللفظ، وبُعد كلّ واحد ممّا غايره عنها.

ويشكل بما تقدّم، ولأنّ الأصل عدم حكم العامّ.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ابن سريج قال:

> إذا ورد لفظ عامّ وجب استقصاء البحث عن طلب مخصّصه، فإن وجد عمل بما يقتضيه، وإلّا عمل بالعامّ، ولا يجوز التمسّك بالعامّ قبل الاستقصاء؛ لأنّ العمل بالعموم مشروط بعدم المخصّص، والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العامّ حجّةً، ضرورة أنّ الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط[٣].

وأُجيب بأنّ العمل به مشروط بعدم المخصّص ظنّاً لا قطعاً، وإلّا لم يكن حجّةً مع الاستقصاء أيضاً؛ لأنّ عدم الوجدان غير دالّ على عدم الوجود، وذلك العدم مظنون[٤]؛ لما تقدّم من كون التخصيص على خلاف الأصل.

وقال أبو بكر الصيرفي: يجوز التمسّك قبل البحث[٥]، واختاره المصنّف؛ لأنّه كالحقيقة بالنسبة إلى المجاز؛ لأنّ المقتضي لعدم التمسّك بالعامّ تجويز وجود المخصّص، وهو حاصل في المجاز بل أبلغ؛ إذ بتقدير وجود المخصّص تحصل

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٢. لم نعثر عليه.

٣. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

٤. المحصول، ج ٣، ص ٢٣.

٥. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢١ ـ ٢٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

مفسدة واحدة، وهي ثبوت الحكم في محلّ التخصيص، وتحصل فائدة الحكم في غيره، وبتقدير وجود المجاز تحصل مفسدتان: إحداهما: ثبوت حكم الحقيقة، وهو غير مراد، والثانية: انتفاؤه عن المجاز، وهو مراد، ولا يجب في الحقيقة والمجاز البحث؛ لحمل أهل العرف الألفاظ على ظواهرها من غير بحث، فيكون في الشرع كذا؛ لقول النبيّ ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[1].

[البحث الثالث في الاستثناء]

قال:

البحث الثالث في الاستثناء، وهو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ بـ«إلّا» أو ما ساواها، وإنّما يتحقّق الإخراج مع وجوب الدخول لولاه، ولأنّه كذلك في الأعداد، فكذا في غيرها؛ دفعاً للاشتراك والمجاز. وهو حقيقة في المتّصل مجاز في المنفصل؛ لأنّه لو كان الإخراج متحقّقاً فيه لكان إمّا من اللفظ وهو باطل، وإلّا لكان مشتركاً، أو من المعنى، وهو باطل، وإلّا لجاز استثناء كلّ شيء من كلّ شيء بتقدير معنى يشتركان فيه.

وقوله تعالى: ﴿أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾، ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً﴾، ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾، ﴿إِلَّا قِيلًا سَلَـٰمًا سَلَـٰمًا﴾ لا يعطي كونه حقيقةً، ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه.

ويشترط فيه الاتّصال عادةً، وإلّا لم يستقرّ شيء من الإيقاعات، وقول ابن عبّاس محمول على اقتران النيّة، وجواز تأخير اللفظ ظاهراً.

[تهذيب الوصول، ص ١٣٨ ـ ١٣٩]

أقول: هذا شروع في أقسام المخصّص، وقدّم المتّصل؛ لكونه كالجزء؛ لعدم استقلاله، وقدّم الاستثناء لكثرته.

وعرّفه الغزالي بأنّه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دالّ على أنّ المذكور

---

١. مسند أحمد، ج ١، ص ٦٢٦، ح ٣٥٨٩؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٨، ح ٤٥٢٢ مع تفاوتٍ قليل، ولم يسند إلى النبيّ ﷺ.

لم يرد بالقول الأوّل[1].

ونقض في طرده بالمخصّص المنفصل كـ«لا تقتلوا أهل الذمّة» عقيب «اقتلوا المشركين» و «أهل البلد كلّهم علماء» و «زيد جاهل» و «رأيت القوم» و «زيد لم أره».

وفي عكسه بآحاد الاستثناء مثل: «جاء القوم إلّا زيداً». فإنّه استثناء حقيقة، وليس بذي صيغ، بل صيغة واحدة. ولأنّ الاستثناء معنى يدلّ عليه القول لا نفس القول.

وقيل: هو لفظ متّصل بجملة لا يستقلّ بنفسه دالّ على أنّ مدلوله غير مراد ممّا اتّصل به بحرف «إلّا» أو أحد أخواتها[2].

وردّ بأنّ الاستثناء معنى مدلول عليه باللفظ لا نفس اللفظ.

وعرّفه المصنّف بما ذكر، فالإخراج جنس للمخصّصات. والتقييد بقوله «بعض ما يتناوله» يخرج نحو: «ما رأيت القوم إلّا حماراً»، فإنّه مجاز. وقوله «اللفظ» يخرج به دلالة العقل، وبـ«إلّا» يخرج المنفصل اللفظي، والتخصيص بالصفة، والشرط والغاية. والمراد بما تناوله اللفظ فعلاً لا صلاحيّة، وإلّا لم يتحقّق الإخراج؛ ولهذا امتنع الاستثناء من الجمع المنكّر، ولأنّه في الأعداد إخراج ما لولاه لوجب دخوله اتّفاقاً، فيكون في غيره كذلك؛ دفعاً للاشتراك والمجاز.

وقيل: ما دلّ على مخالفة بـ«إلّا» غير الصفة، وأخواتها[3]. وهو بناءً على أنّ الاستثناء حقيقة في المتّصل، والمنفصل على سبيل التواطؤ.

ولا خلاف في أنّه حقيقة في المتّصل، أعني الاستثناء من الجنس. وهل هو مجاز في المنفصل؟ المصنّف عليه والرازي[4]؛ لأنّ الاستثناء إخراج، وهو ممتنع هنا؛ لأنّه إمّا من اللفظ أو من المعنى، والأوّل باطل؛ لعدم تناول لفظه له؛ لقوله:

---

۱. المستصفى، ج ۲، ص ۱۷۹.
۲. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ۲، ص ٤۹۲.
۳. راجع مختصر المنتهى، المطبوع مع حاشية التفتازاني و...، ج ۲، ص ۱۳۲.
٤. المحصول، ج ۳، ص ۳۰ ـ ۳۱.

رأيت «الرجال إلّا حماراً»؛ إذ لو تناول لفظ «الرجال» «الحمار» لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، وبتقدير الاشتراك لا يكون منفصلاً، وهو غير الفرض، وكذا الثاني؛ لأنّه لو صحّ حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه، وبين معنى المستثنى منه؛ ليصحّ الاستثناء بتحقّق الإخراج منه لجاز استثناء كلّ شيء من كلّ شيء؛ إذ كلّ مفهومين لا بدّ أن يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه، ولمّا كان التالي باطلاً اتّفاقاً من أهل اللسان كان المقدّم مثله.

قال المصنّف:

إن منع أهل اللغة من ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن كونه حقيقةً في المطلق، وإن لم يمنعوا منعنا عدم الصحّة[1].

ويشكل بقبحه في العرف، فيمتنع عدم الصحّة، فلا يتوجّه منع عدم الصحّة.

احتجّ القاضي بأنّه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في الذكر العزيز فيكون حقيقةً[2]؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ﴾[3] استثنى الخطأ من القتل، وليس من جنسه، ولقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾[4] ولم يكن من الملائكة؛ لقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ ﴾[5]، ولأنّه مخلوق من نار، والملك مخلوق من نور، وقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ ﴾[6]، والتجارة عن تراضٍ ليست من جنس الباطل، وقوله: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَـٰمًا سَلَـٰمًا ﴾[7]، و«السلام» ليس من جنس «اللغو»، والأصل في الاستعمال الحقيقة..

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٤٢.

٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٤١ و ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

٣. النساء (٤): ٩٢.

٤. الحجر (١٥): ٣١.

٥. الكهف (١٨): ٥٠.

٦. النساء (٤): ٢٩.

٧. الواقعة (٥٦): ٢٥ ـ ٢٦.

والجواب: لا نزاع في مطلق الاستعمال، والنزاع في دلالته على الحقيقة، ثمّ نمنع كون الاستثناء من الآيات المذكورة من غير الجنس.

أمّا الأُولى فـ «إلّا» بمعنى لكن، أو يقال: المعنى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً، إلّا أن يغلب على ظنّه عدم إيمانه، لمخالطته الكفّار، أو يراه من بعيد فيظنّه صيداً أو حجراً. وهذا التأويل ذكره السيّد المرتضى[1].

والجنّ هنا قيل: من الملائكة، ذكره ابن عبّاس[2] وغيره[3]، والخلق من «نور» و «نار» لا يمنع الاشتراك في الملائكة.

سلّمنا، لكن يشتركون في الأمر بالسجود، كأنّه قال: فسجد المأمورون إلّا إبليس وهو من الجنّ.

و ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً﴾ بمعنى «لكن» باتّفاق البصريّين، وبمعنى «سوى» عند الكوفيّين، وكذا ما بعدها.

ويشترط في الاستثناء مطلقاً الاتّصال عادةً، بمعنى أن لا يتخلّل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء فاصل عادي، لا كـ«السعال» و «العطاس» و «النفس» و «طول الكلام»، فإنّه غير قادح اتّفاقاً. وأكثر المحقّقين عليه. ونقل عن ابن عبّاس صحّته إلى شهر[4].

لنا: لو جاز بعد مدّة لم يستقرّ شيء من الإيقاعات، كالطلاق والعتاق، وأن لا يتحقّق الحنث في الأيمان هنا أصلاً؛ لجواز ورود الاستثناء عليه، فيغيّر حكمه، ولقوله ﷺ: «من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليأتِ الذي هو خير، وليكفّر عن يمينه»[5]، ولو صحّ الاستثناء المنفصل لأرشد النبيّ ﷺ عليه؛ لكونه طريقاً مخلصاً للحالف أيسر، ولأنّ أهل اللغة لا يعدّونه كلاماً مطلقاً، كما لو قال:

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٧.

٢ و ٣. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٤٦.

٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٥٢.

٥. مسند أحمد، ج ٢، ص ٤١٥، ح ٦٨٦٨؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٨١، ح ٢١٠٨ مع تفاوتٍ يسير.

«رأيت زيداً» ثمّ قال بعد شهر: «قائماً»، ولأنّه لو صحّ لم يعلم صادق ولا كاذب، ولا وثق بوعد ولا وعيد.

وأُجيب عن الرواية عن ابن عبّاس ـ إن صحّت وكان قوله حجّةً ـ بحمل الجواز على ما إذا كان الاستثناء منويّاً عقيب اليمين وإن تأخّر لفظه؛ توفيقاً بينها وبين ما ذكرناه من الدليل.

قالوا: قال النبيّ ﷺ: «والله لأغزونّ قريشاً»، ثمّ سكت، وقال: «إن شاء الله»[1].

وأُجيب بحمله على المعتاد توفيقاً، وبقوله: «إن شاء الله» لمّا نزل قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[2].

وأُجيب بأنّ تقديره: «أذكر ربّي إذا نسيت إن شاء الله» لا أنّه مستثنى من الإخبار المتقدّم، وبالقياس على النسخ والأدلّة المنفصلة.

وأُجيب بأنّه قياس في اللغة، ثمّ ينقض بخبر المبتدإ والشرط، ولأنّ الاستثناء بحكم اليمين، فجاز تأخّره كالكفّارة.

وأُجيب بأنّ الكفّارة ترفع إثم الحنث لا نفسه الذي يرفعه الاستثناء، فلم يلتقيا على حكم واحد، فيمنع القياس.

[البحث الرابع في أحكام الاستثناء]

قال:

البحث الرابع في أحكام الاستثناء، لا يجوز الاستثناء المستوعب، ويجوز الأكثر؛ للإجماع على أنّ من قال: «له عندي عشرة إلّا تسعة»، فإنّه يلزمه واحد.

وقول القاضي باشتراط الأقلّ باطل؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾، مع قوله تعالى: ﴿ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾،

---

١. المصنّف، عبد الرزّاق، ج ٦، ص ٣٨٥، ح ١١٣٠٦؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٣١، ح ٣٢٨٦؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١٠، ص ٨٢، ح ١٩٩٣٠.

٢. الإنسان (٧٦): ٣٠؛ التكوير (٨١): ٢٩.

واحتجاجه بأنّ الأصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل؛ لأنّه في معرض النسيان فيبقى الأكثر، والمساوي ضعيف؛ لأنّ المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد، والاستثناء من الإثبات نفي إجماعاً، وبالعكس. خلافاً لأبي حنيفة، وإلّا لم يكتفِ في الإسلام بقول: «لا إله إلّا الله».

احتجّ بعدم الثبوت في قوله: «لا صلاة إلّا بطهور»، و«لا نكاح إلّا بوليّ»، وبأنّ الاستثناء يقتضي رفع الحكم، وهو أعمّ من الحكم بالإثبات، وبأنّ اللفظ يدلّ على الصورة الذهنيّة المطابقة للخارجيّة، فصرف الاستثناء إلى الحكم يقتضي زواله، ولا يستلزم الحكم بالثبوت، وصرفه إلى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم، وهو يستلزم الثبوت، لكنّ الأوّل أولى؛ لأنّ تعلّق الألفاظ بالأُمور الذهنيّة بالذات والخارجيّة بتوسّط الذهنيّة.

والجواب عن الأوّل: أنّ الإخراج ليس من الصلاة والنكاح، فلا بدّ من تقدير: «لا صلاة إلّا صلاة بطهور»، و«لا نكاح إلّا نكاح بوليّ»، فبطل النقض.

وعن الثاني والثالث: أنّهما وارادان في طرف الإثبات.

[تهذيب الوصول، ص ١٣٩ ـ ١٤١]

أقول: هاتان مسألتان من أحكام الاستثناء.

الأُولى: اتّفقوا على بطلان المستوعب.

وقال القاضي أبو بكر[1] والحنابلة: لا يجوز استثناء الأكثر والمساوي. ووافقهم ابن درستويه في منع الأكثر لا المساوي[2].

ونقل بعضهم: أنّه اتّفاق النحاة.

وقال علماؤنا وأكثر المتكلّمين والفقهاء: هما جائزان؛ لإجماع الفقهاء على لزوم إيتاء واحد لمن قال: «له عليّ عشرة إلّا تسعة»، وبطل قول الأوّلين باستثناء

١. حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٤٠٤؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٧.

٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٤٩.

«الغاوين» من العباد تارةً و «المخلصين» من العباد أُخرى، مع انحصار «العباد» فيهما، أعني «المخلصين» و «الغاوين»؛ بمقتضى الآية الثانية[١]، فإن تساويا بطل قوله ببطلان المساوي؛ لتحقّقه في الآيتين جميعاً، وإن تفاوتا بطل قوله ببطلان الأكثر؛ لتحقّقه في إحدى الآيتين، هكذا قرّره بعضهم[٢].

وأُورد عليه بمنع انحصار العباد في «المخلصين» و «الغاوين»، ولا دلالة في الثانية عليه؛ لأنّه ليس كلّ ما حلف إبليس على فعله يكون واقعاً، وأيضاً فالصبيّ والمجنون عباد، وليسوا من القسمين.

سلّمنا الحصر، لكنّ المستثنى في الأوّل ليس مطلق «الغاوين» بل مَن اتّبع إبليس منهم، فإبليس بنفسه غاوٍ وليس منهم، فيحتمل كون الغاوين المتّبعين لإبليس أقلّ من باقي العباد، والمخلصين أيضاً كذلك، فيكون المستثنى جميعاً أقلّ من الباقي. على أنّه يحتمل أن يكون الاستثناء من السلطان المنفيّ لا من العباد، فيصير تقدير الكلام «أنّ عبادي لا سلطان لك عليهم إلّا من اتّبعك من الغاوين، فإنّهم سلطانك على العباد» كما يقال: «إنّ أصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد إلّا عشيرتك».

وقرّر أيضاً باستثناء «الغاوين» من «عباده» و «المخلصين» من «الغاوين» فالغاوون إمّا أقلّ من المخلصين أو بالعكس، أو يتساويان، فإن كان أحدهما أقلّ جاز استثناء الأكثر، وإن ساواه جاز المساوي.

قال المصنّف:

يشكل بأنّه لا يلزم من كون الغاوين أقلّ من مطلق عباده أن يكونوا أقلّ من مخلصي عباده[٣].

قال القاضي:

الاستثناء خلاف الأصل؛ لكونه إنكاراً بعد إقرار، خولف في الأقلّ؛ لكونه في

---

١. إشارة إلى الآية ٤٠ من الحجر (١٥).
٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.
٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٥٠.

معرض النسيان؛ لقلّة التفات النفس إليه، فوجب قبوله، وإلّا لزم الضرر. وهذا المعنى غير موجود في المساوي والأكثر فيبقى على أصله[١].

وأُجيب بمنع أنّ قبول الاستثناء على خلاف الأصل، وكونه إنكاراً ممنوع؛ لأنّ الاستثناء والمستثنى كالجملة الواحدة[٢]، ولأنّه قد يكون إقراراً بعد إنكار، كقوله: «لا دين لك عليّ إلّا درهم»، والتعليل بالنسيان ممنوع وإلّا لقيل: «له عليّ عشرة تنقص تسعة».

واعلم أنّه في النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط، كالاتّصال[٣]، وهنا من الأحكام؛ لصدق الاستثناء على المستوعب، وعدم صدقه على المنفصل عادةً، فكان الاتّصال شرطاً لتحقّقه، وعدم الاستغراق شرطاً لصحّته، والصحّة وعدمها حكم.

الثانية: الاتّفاق واقع على أنّ الاستثناء من الإثبات نفي، وأمّا العكس فإثبات عند الأكثر، خلافاً لأبي حنيفة[٤].

لنا: ثبوت الإسلام بـ«لا إله إلّا الله» بلا ضميمة، مع أنّه استثناء عقيب نفي، وأنّه لو قال: «لا عالم في البلد إلّا زيد» فَهِم كلّ عارف بالوضع ثبوت العلم لزيد، بل هو أبلغ من قولنا: «زيد عالم»، ولنقله عن واضعي اللغة.

احتجّ بعدم ثبوت النكاح والصلاة بالوليّ والطهور، مع قوله: «لا صلاة إلّا بطهور»[٥]، و«لا نكاح إلّا بوليّ»[٦]، وبأنّ الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٨.

٢. المحصول، ج ٣، ص ٣٨.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٧ و ٢٤٨.

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٥٦.

٥. الفقيه، ج ١، ص ٣٣، ح ٦٧ و ٥٨، ح ١٢٩؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤، وص ٢٠٩، ح ٦٠٥؛ وج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥ـ٥٤٦.

٦. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٨، ح ٨٠٧؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٤١٥، ح ٢٢٦٠؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ١٣٧؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٠٥، ح ١٨٨٠.

للمستثنى منه عن المستثنى، وذلك غير مستلزم للحكم عليه بإثبات نقيض حكم المستثنى منه؛ لأنّ رفع الحكم المخصوص عن الشيء، قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع، وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء أصلاً. فإذن هو أعمّ منهما، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ، ولأنّ الاستثناء المتعقّب للنفي يمكن أن يكون متعلّقاً بالحكم المنفيّ. ويمكن أن يكون متعلّقاً بالنفي نفسه. فإن كان الأوّل اقتضى زوال الحكم بالنفي، وهو لا يستلزم الحكم بالإثبات؛ لما تقدّم من أنّ رفع الحكم عن الشيء لا يستلزم الحكم عليه بالإثبات؛ لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء أصلاً.

وإن كان الثاني اقتضى رفع العدم، وهو يستلزم الإثبات، لكنّ الأوّل أولى؛ لأنّ الحكم أمر ذهني، والمنفيّ خارجي، وتعلّق اللفظ بالذهني بغير واسطة عن الوضع وبالأُمور الخارجيّة بتوسّط الذهنيّة على ما تقدّم.

والجواب: أنّ الطهور والوليّ لا يصدق عليهما الصلاة والنكاح، فلا يصحّ استثناؤهما حقيقةً إلّا بتقدير مثل: «لا صلاة إلّا صلاة بطهور»، و «لا نكاح إلّا نكاحاً بوليّ»، وحينئذٍ يفيد الإثبات.

وقيل: سيق هذا الكلام لبيان كون الطهر شرطاً للصلاة، والوليّ شرطاً للنكاح، والشرط يعدم بعدم المشروط، ولا يلزم وجوده بوجوده[1].

وعن الثاني والثالث أنّهما واردان في جانب الإثبات؛ فإنّ الاستثناء من الإثبات إنّما يُخْرِج المستثنى عن الحكم عليه بالإثبات. وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي، كما ذكرتموه وكذلك تعلّق الاستثناء بالحكم بالإثبات أولى من تعلّقه بنفي الإثبات؛ لعين ما ذكرتموه، ولا يستلزم ٢النفي، وجوابكم عنه جوابنا عن حجّتكم.

وأورد المصنّف على هذا بأنّ نفي الحكم بالإثبات يستلزم البقاء على الأصل وهو العدم[2].

ويشكل بمنع الاستلزام المذكور، فإنّ نفي الحكم بالإثبات قد يجامع الإثبات،

---

١. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٣.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٥٨.

فكيف يستلزم العدم؟! ونمنع كون العدم هو الأصل في جميع صور الاستثناء من الإثبات، بل قد يكون على خلاف الأصل، كما لو قال: «الفقهاء باقون إلّا زيداً».

[في تقدير الاستثناء]

قال:

واختلف في تقدير الاستثناء، فقيل: المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه.

ويضعف بانتفاء الإخراج فيه حينئذٍ.

وقيل: المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي، فله صيغتان حينئذٍ، ويرد ما قلناه.

والحقّ: أنّ المراد بـ «المستثنى منه» معناه، ثمّ أُخرج بالاستثناء بعضه، وأُسند بعد الإخراج.

وإذا تعدّد الاستثناء رجع الجميع إلى المستثنى منه مع العطف، أو مساواة الثاني أو زيادته، وإلّا رجع التالي إلى متلوّه، لا إلى المجموع، ولا إلى المستثنى منه، وإلّا لزم التناقض، أو ترجيح العود إلى الأبعد مع صلاحيّة إلى الأقرب.

وإذا تعقّب الجمل فعند الشافعي يعود إلى الجميع؛ قياساً على الشرط. وعلى قوله: «له عليّ خمسة وخمسة إلّا ستّة»، ولاقتضاء العطف التسوية.

وقال أبو حنيفة: إلى الأخيرة؛ لأنّه خلاف الأصل، فيصار إليه لدفع محذور الهذريّة فيما يرفع الضرورة، وهو الواحدة، واختصّت الأخيرة للقرب، ولأنّه يرجع إلى الأخيرة في الاستثناء من الاستثناء، فكذا في غيرها؛ دفعاً للاشتراك والمجاز، ولأنّ الظاهر أنّه لم ينتقل عن الأُولى إلّا بعد استيفاء غرضه منها.

وقال السيّد المرتضى ﵀ بالاشتراك؛ لأنّ الاستعمال دليل الحقيقة، وقد وجد فيهما، ولحسن الاستفهام، ولصحّة عمل كلّ الجمل أو بعضها في الحال والظرفين، فكذا في الاستثناء.

وقال أبو الحسين: إن ظهر الإضراب عن الأُولى بأن يختلفا نوعاً، سواء اتّحدت

القضيّة كالقذف أو لا، كقوله: «أطعم ربيعة» و«العلماء هم الفقهاء» أو اسماً وحكماً ويتّحد النوع مثل: «أطعم ربيعة وأكرم مضر إلّا الطوال» أو أحدهما. وليس الثاني ضميراً مثل «أطعم ربيعة وأطعم مضراً» و«أطعم ربيعة وأكرم ربيعة إلّا الطوال»، فإنّ الاستثناء يرجع إلى الأخيرة.

وإن تعلّقت إحداهما بالأُخرى فإن أضمر حكم الأُولى في الثانية مثل: «أكرم ربيعة ومُضَر إلّا الطوال»، أو اسم الأُولى مثل: «أكرم ربيعة واخلع عليهم إلّا الطوال» عاد إلى الجميع.

وهذا التفصيل حسن، وقد اعترضنا على ما تقدّم من الأدلّة في النهاية.

[تهذيب الوصول، ص ١٤١ ـ ١٤٢]

أقول: هنا مسائل:

الأُولى: اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء، فقال الأكثر: إنّ المراد بالمستثنى منه، كالعشرة في قولنا: «له عشرة إلّا ثلاثة» الباقي بعد الاستثناء، وهو سبعة، وحرف الاستثناء كـ«إلّا» في المثال قرينة دالّة عليه، كما لو خصّ بغير الاستثناء.

وردّ بأنّ من قال: «اشتريت الجارية إلّا نصفها» يعلم قطعاً أنّه ما أراد استثناء النصف من النصف، فبقي أن يكون الاستثناء من الجميع.

وقال القاضي: «عشرة إلّا ثلاثة» بإزاء «سبعة»، فكان «للسبعة» اسم مفرد وهو «سبعة»، ومركّب وهو «عشرة إلّا ثلاثة»[1].

وردّ المصنّف القولين بأنّه على تقديرهما لا يتحقّق الإخراج، فلا يتحقّق الاستثناء[2]، وهذا خلف. وأيضاً يلزم المجاز في لفظ «العشرة» حيث استعمل في «السبعة»، وفي لفظ الاستثناء الموضوع للإخراج حيث استعمل في غيره، وهو خلاف الأصل.

---

١. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٥٤.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٥٤.

والحقّ ما اختاره، وهو أنّ المراد بـ«العشرة» معناها أي دلالتها على الاستغراق، ثمّ أُخرج بالاستثناء منها ثلاثة، والإسناد بعد الإخراج؛ لأنّ الأصل استعمال اللفظ في حقيقته، وعدم استعماله في غيرها، وقد تقدّم البحث فيه.

وقيل: لو أُريدت العشرة لزم الإنكار بعد الإقرار[1].

وأُجيب بأنّ الحكم في الإقرار إنّما هو بعد الإسناد ولم يسند إلّا بعد الإخراج، فإذا قال له: «عليّ عشرة إلّا ثلاثة» المراد بالعشرة معناها، وبالاستثناء خرج ثلاثة، والإسناد حصل بعد إخراجها.

الثانية: إذا تعدّد الاستثناء فأقسام التعدّد بالنسبة إلى الاستثناء والمستثنى منه أربعة، ذكر منها اثنين وهي تعدّد الاستثناء والمستثنى منه، وترك تعدّدهما واتّحادهما؛ لظهور حكمهما من الباقي، فإذا تعدّد الاستثناء فإمّا أن يكون الثاني معطوفاً على الأوّل أو لا.

فإن كان الأوّل رجعا إلى الأصل؛ لأنّ المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة، سواء تكرّر حرف الاستثناء أو لا.

وإن كان الثاني فإمّا أن يمتنع عود الثاني إلى الأوّل لمساواته له، كقوله: «عشرة إلّا ثلاثة إلّا ثلاثة»، أو لزيادته عليه، فيحمل على الجميع؛ دفعاً لمحذور الهذريّة.

وإمّا أن يمكن عوده إلى المستثنى الأوّل، كقوله: «عشرة إلّا اثنين إلّا واحداً» فيجب رجوع التالي إلى متلوّه؛ لأنّه لولاه لكان إمّا أن يكون راجعاً إلى مجموع المستثنى منه والمستثنى الأوّل، أو إلى المستثنى منه خاصّة، أو لا إلى شيء منهما.

ويبطل الأوّل بلزوم التناقض؛ لأنّ المستثنى منه إثبات، والمستثنى الأوّل نفي، فلو رجع إليهما لكان ثانياً منفيّاً.

ويبطل الثاني بلزوم ترجيح الأبعد على الأقرب.

والثالث بلزوم الهذر حينئذٍ.

الثالثة: إذا تعقّب الاستثناء الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو وأمكن

---

١. حكاه عن القاضي الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٨؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٥٧.

عوده إلى المجموع وإلى كلّ واحدة، عاد إلى الجميع عند الشافعي[١]، وإلى الأخير عند أبي حنيفة[٢]، ومشترك عند المرتضى بين الجميع والبعض، فيتوقّف إلّا لقرينة[٣]، ومتوقّف فيه عند القاضي أبي بكر[٤].

وفصّل أبو الحسين[٥]، وهو منقول عن القاضي عبد الجبّار[٦]، وجماعة من المعتزلة[٧]. واستحسنه جماعة، كالرازي[٨] والمصنّف، وهو إن ظهر الإضراب عن الأُولى عند الثانية ولا يضمر فيها شيء ممّا في الأُولى رجع إلى الأخيرة؛ لأنّ الظاهر أنّه لا ينتقل إلى الثانية مع استقلال الأُولى إلّا بعد استيفاء غرضه، وذلك باختلافهما نوعاً مع اتّحاد القضيّة، كآية القذف، فإنّ الجملة الأُولى أمر، وهي ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً ﴾[٩] والثانية نهي[١٠]، والثالثة خبر[١١]، والقضيّة واحدة. أو لا معه، كـ«أكرم ربيعة» و«العلماء هم الفقهاء إلّا أهل البلد الفلاني». أو تتّحدا نوعاً وتختلفا اسماً وحكماً مثل: «أطعم ربيعة وأكرم مُضَراً إلّا الجهّال»، فإنّ الجملتين من نوع واحد وهو الأمر، وهما مختلفتان في الاسم وفي الحكم، وهو الإطعام والإكرام. أو تختلفا في الاسم دون الحكم مثل: «أطعم ربيعة وأطعم مضراً إلّا الطوال» أو بالعكس مثل: «أطعم ربيعة واخلع على ربيعة إلّا الطوال».

---

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٤٥؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٤٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٤.

٢. حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٤٠٧؛ وأبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٤٥؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٤٣.

٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٩.

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٤٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٦١؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٦٢.

٥. المعتمد، ج ١، ص ٢٤٥ـ٢٤٨.

٦. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٤٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٦١.

٧. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٤.

٨. المحصول، ج ٣، ص ٤٥ـ٤٧.

٩. النور (٢٤): ٤.

١٠ و ١١. إشارة إلى ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ﴾ و ﴿ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ الْفَـٰسِقُونَ ﴾. النور (٢٤): ٤.

وإن لم يظهر الإضراب عن الأُولى بأن تتعلّق إحدى الجملتين بالأُخرى، إمّا بإضمار حكم الأُولى في الثانية مثل: «أكرم ربيعة ومضر إلّا الطوال» أو اسمها مثل: «أكرم ربيعة واخلع عليهم إلّا الطوال» فإنّه يعود إلى الجميع؛ لأنّ الثانية غير مستقلّة بنفسها، بل لا يتمّ معناها إلّا بانضمامها إلى الأوّل، فكانا كالجملة الواحدة.

وقيل: إن كان الواو للاستئناف رجع إلى الأخيرة وإلّا توقّف[1].

وللشافعي القياس على الشرط المتعاقب للجمل، فإنّه يعود إليها اتّفاقاً، وكذا الاستثناء، والجامع كون كلّ منهما مخصّصاً لا يستقلّ بنفسه، ولاتّحاد معناهما، فإنّ قوله في آية القذف: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾[2]، كقوله «إن لم يتوبوا»، ولثبوته في الاستثناء بعد جملتين لا يمكن عوده إلى أحدهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فكذا في الجميع، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل، ولأنّ مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة؛ إذ لا فرق بين قولنا «رأيت نحاة الكوفة ونحاة البصرة»، وبين قولنا «رأيت نحاة المصرين»، ولمّا كان الاستثناء من الثاني راجعاً إلى الجميع من غير اختصاص بأحدهما فكذا مساويه[3].

وأُجيب بمنع تعلّق الشرط بالجميع، والاتّفاق ممنوع، وبأنّه إن لم يفرّق بين الاستثناء والشرط كان قياساً للشيء على نفسه، وإن فرّق جاز إسناد الحكم إليه، فلا يتعدّى إلى الآخر.

والحنفيّة سلّموا حكم الشرط، فلم يسمع منهم منع حكمه ففرّقوا بأنّ الشرط له صدر الكلام وإن تأخّر لفظاً؛ إذ هو مقدّم معنى بخلاف الاستثناء.

ويشكل بأنّ له صدر الكلام المتعلّق به لا مطلق الكلام، فلا يعلم تقدّمه على الجميع معنىً إلّا إذا علم تعلّقه بها أجمع، فلو استدلّ على تعلّقه بالجميع بتقدّمه

---

١. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٠٦.

٢. النور (٢٤): ٤ ـ ٥.

٣. راجع المحصول، ج ٣، ص ٥٢ ـ ٥٣.

عليها دار، ولا يلزم من تقدّمه على الجميع معنى تعلّقه بها أجمع.

وعن الثاني أنّ الاستثناء عاد إليها دفعاً للهذر، ونحن نسلّم عوده إليها عند القرينة الدالّة، وهو غير المتنازع؛ لأنّه فيما إذا أمكن عوده إلى الجميع وإلى كلّ واحد.

وعن الثالث إن ادّعي عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعضها على بعض كان قياساً للشيء على نفسه، وإن سلّم جاز استناد الحكم في الأصل إلى الفرق. هذا إن جوّز القياس في اللغة الذي منعه أكثر الأُدباء.

لأبي حنيفة خروج الكلام عن الهذر يحصل بالواحدة، فلا يحتاج إلى زيادة المخالفة للأصل، وخصّت الأخيرة للقرب، وهو يوجب الرجحان، كما يخصّص الأقرب بالفاعليّة في نحو: «ضرب موسى عيسى» حيث لا قرينة دالّة على الفاعليّة والمفعوليّة، وللاتّفاق على الأخيرة، وإنّما الخلاف في الاختصاص أو مشاركة غيرها، ولأنّه يدفع الاشتراك والمجاز؛ إذ هو يعود في الاستثناء بعده إلى الأخيرة، ولظاهر المتكلّم في عدم الانتقال قبل استيفاء الغرض، كما لو سكت، فإنّ الانتقال كالسكوت.

ويشكل الأوّل بمنع مخالفته للأصل؛ لأنّ المستثنى والمستثنى منه كلفظ واحد، ويجوز كون حكم المستثنى منه مخالفاً للأصل، ولأنّه متعارض بالشرط والاستثناء بمشيّة الله تعالى؛ فإنّهما عائدان إلى الجميع.

والثاني بأنّ عوده إلى الأخيرة لاختلاف الجملتين بالنفي والإثبات فيتناقض، واختصّت الأخيرة للقرب، ولأنّ عوده إلى الاستثناء يقلّل التخصيص المخالف للأصل، وعوده إلى الأصل يكثّره، وهذا لا يوجد في الجمل، فلا قياس.

والثالث ممنوع؛ لجواز إرادة اللافظ الاستثناء منها جمع، ويؤخّره طلباً للاتّحاد؛ لأنّه أدخل في البلاغة؛ فإنّ القائل: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق»، و«جالس القرّاء إلّا الفسّاق»، و«تصدّق على الفقراء إلّا الفسّاق»، عدّ كلامه ركيكاً، بخلاف ما لو أخّره عن الكلّ، ومساواته للسكوت ممنوع.

للمرتضى استعماله فيما يرجع إلى الجميع كـ«خمسة وخمسة إلّا ستّة»، وإلى

ما يرجع إلى الأخيرة، كالاستثناء من الاستثناء، والاستعمال دليل الحقيقة، ولصحّة استفهام المستثنى في كلّ صورة رجوعه إلى الجميع وإلى البعض، وهو يؤذن بالاشتراك، ولأنّه يصحّ عمل كلّ الجمل وبعضها في الحال، وظرفي الزمان والمكان، كما تقول: «أكرم العلماء» و «تصدّق على الفقراء قائماً» أو «يوم الجمعة» أو «في المسجد»، فكذا في الاستثناء. والجامع كون كلّ منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام. ولو كان الإعمال حقيقة في الجملتين معاً أو في الأخيرة لوجب ترجيح الحقيقة في العمل.

والجواب عن الأوّل ما تقدّم، ونمنع الحكم في الأصل في الثالث، وعليه المشترك مع أنّه قياس في اللغة. وأيضاً ولأنّه لا يلزم من صحّة عوده إلى الجميع، وإلى البعض كونه حقيقةً فيهما؛ لأصالة عدم الاشتراك.

[البحث الخامس والسادس والسابع في الشرط والصفة والغاية]

قال:

البحث الخامس في الشرط، وهو ما يتوقّف عليه تأثير المؤثّر. وصيغته «إن»، وتختصّ بالمحتمل، و «إذا» وتشترك بينه وبين المتحقّق، و «مَن» و «مهما» و «أين» و «متى» و «حيث» و «أنّى» و «حيثما» و «إذ ما».

وشرطه الاتّصال، والأولى تقديمه لفظاً؛ لتقدّمه طبعاً.

وقد يتّحد الشرط والمشروط، وقد يتعدّدان أو أحدهما، إمّا على الجمع أو على البدل.

وحكمه في الرجوع إلى الجميع في الجمل المتعدّدة أو ما يليه حكم الاستثناء، سواء تقدّم أو تأخّر.

ووافق أبو حنيفة الشافعي هنا.

والشرط إمّا عقلي كالحياة، أو شرعي كالطهارة، أو لغوي مثل: «إن دخلت الدار أكرمتك».

والمشروط يحصل عند وجود المؤثّر وأوّل زمان وجود الشرط إن أمكن وجوده

دفعةً، وإلّا بآخر جزء منه.

البحث السادس في الصفة، وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل: «أكرم بني تميم الطوال»، وحكمها في الرجوع إلى الجميع في المتعدّد أو إلى الأخيرة كالاستثناء.

البحث السابع في الغاية، وهي طرف الشيء، وألفاظها «حتّى» و«إلى»، ولا بدّ من مخالفة ما بعدها لما قبلها، وإلّا لم تكن غاية إن كانت منفصلةً بمفصل محسوس كصيام النهار، وإلّا فلا كالمرفق، ولا يصحّ تعدّدها، وإلّا لكانت الأخيرة هي الطرف إن ترتّبت، أو المجموع هي الغاية إن اتّفقت. [تهذيب الوصول، ص ١٤٣ ـ ١٤٤]

أقول: قال الغزالي: الشرط ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده[١].

وردّ بالدور؛ لاشتقاق المشروط من الشرط، وينقضه في طرده بجزء العلّة، وفي عكسه بالشرط المساوي.

وقال بعض الأشاعرة: هو ما يتوقّف عليه المؤثّر في تأثيره لا في ذاته[٢].

ونقض عكساً بالحياة القديمة، فإنّها شرط للعلم القديم عندهم، ولا تأثير ولا مؤثّر هناك.

وقال صاحب الإحكام: الشرط ما يلزم من نفيه نفي أمرٍ ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب[٣].

ويشكل بانتقاضه طرداً بجزء الشرط وبجزء ماهيّة المشروط؛ فإنّه يلزم من نفيه نفي المشروط، وليس سبباً لوجوده، ولا داخلاً في سبب الوجود؛ لمغايرة علل الماهيّة لعلل الوجود. وبأحد المتضايفين؛ فإنّ نفيه ملزوم لنفي الآخر، وليس سبباً له ولا داخلاً في سببه، مع كونه ليس شرطاً لمضايفه.

---

١. المستصفى، ج ٢، ص ١٨٨.

٢. المحصول، ج ٣، ص ٥٧.

٣. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٣.

وتعريف المصنّف منقوض طرداً بوجود المؤثّر وبذاته وبعلّته؛ فإنّ تأثير المؤثّر موقوف على كلّ واحد من هذه الأُمور. وعكساً بنفس تأثير المؤثّر؛ فإنّه شرط لوجود الأثر.

ونقض في طرده أيضاً بجزء العلّة. فينبغي أن يزاد فيه «ولم يكن له مدخل في التأثير».

وعرّف بأنّه ما ينتفي الشيء عند انتفائه مع تقدّمه عليه طبعاً، ومغايرته لسببه مطلقاً، فيدخل في الأوّل الشرط والعلّة وأجزاؤها، وأجزاء المشروط، وأحد المتضايفين بالنسبة إلى الآخر، وبالتقدّم الطبيعي خرج المضايف، وبمغايرته لسببه مطلقاً خرج الباقي.

ولفظه الموضوع له لغةً «إن» وتختصّ المحتمل، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1].

و «إذا» وهي له كقوله: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُواْ﴾[2]، وللمتحقّق: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا﴾[3].

و «مَن» كقوله: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾[4].

و «ما» كقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[5] وباقي الأدوات تقدّمت في العموم.

و «إن» أُمّ الباب بحرفيّتها واسميّة الباقي، والأصل في إفاده المعاني للأسماء الحروف.

قيل: ولاستعمالها في صور الشرط بخلاف الباقي فإنّ «مَن» لمن يعقل خاصّةً و «ما» لمن لا يعقل و «أينما» للمكان و «متى» للزمان و «إذا» للمحقّق خاصّةً[6].

---

١. التوبة (٩): ٦.

٢. الأنفال (٨): ٤٥.

٣. الإنسان (٧٦): ٢٠.

٤. الطلاق (٦٥): ٣.

٥. النساء (٤): ٧٩.

٦. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٤، مع نقيصة.

ومنع المصنّف من استعمالها في المتحقّق كـ«آتيك إذا طلعت الشمس»[١].

ويشكل بأنّ عدم جوازه لإرادة الظرفيّة ـ أي آتيك وقت طلوع الشمس ـ لا تعليق المجيء على الطلوع. و«إن» ليست ظرفاً بل شرطاً. و«إذا» ظرف يتضمّن معنى الشرط، ومن ثمّ يدخل على المتحقّق إذا قصد التعليق لا الظرفيّة، مثل: «إن كان الإنسان حيواناً كان جسماً».

وشرط تعلّق الشرط اللغوي في الكلام اتّصاله العادي، كالاستثناء، والأولى تقديمه لفظاً؛ ليوافق الطبع والوضع، خلافاً للفرّاء[٢].

والشرط والمشروط إمّا أن يتّحدا أو يتعدّدا، والمتعدّد إمّا على الجمع أو على البدل، فهي تسعة:

الأولى: أن يتّحدا مثل: «إن صلّى فاعطه درهماً».

الثانية: يتعدّد الشرط على الجمع، ويتّحد المشروط مثل: «إن صام يوماً وصلّى فريضةً فاعطه درهماً». فالإعطاء موقوف عليهما.

الثالثة: أن يتعدّد الشرط على البدل، ويتّحد المشروط مثل: «إن صلّى أو صام يوماً فأعطه». فالشرط أحدهما لا بعينه، ويمكن ردّ هذا إلى الأوّل، ويصير كون الشرط واحداً ينقسم إلى معيّن وإلى غير معيّن وإنّما رجّح جعله في المتعدّد؛ لتعدّدهما لفظاً، ويكفي أحدهما في وجوب الإعطاء.

الرابعة: اتّحاد الشرط مع تعدّد المشروط على الجمع كـ«إن صام فأعطه درهماً واعطِهِ ثوباً».

الخامسة: الصورة بحالها لكنّه على البدل، ويمكن ردّه إلى الواحد.

السادسة: تعدّد الشرط والمشروط على الجمع.

السابعة: تعدّد الشرط على الجمع، وتعدّد المشروط على البدل.

الثامنة: عكسه.

التاسعة: تعدّد الشرط والمشروط على البدل، وحكمه في الرجوع إلى الأخيرة

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٧٥.

٢. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٦٣.

حكم الاستثناء، وقيل: يتعلّق بما يليه ولو كان عقيب الأُولى[1]. والشرط قد يستفاد من العقل، كشرطيّة الحياة للعلم، ومن الشرع كالطهارة للصلاة، ومن اللغة بأن يكون اللفظ موضوعاً للشرط لغةً كـ«إن دخلت الدار أكرمتك».

ثمّ المشروط يحصل عند وجود مؤثّره، وأوّل زمان وجود الشرط إن كان مؤثّره موجوداً بتمامه قبل وجود الشرط، وكان الشرط ممّا يمكن وجوده دفعةً. ولو تحقّق الشرط قبل تحقّق المؤثّر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند أوّل زمان وجود المؤثّر، ولو كان الشرط ممّا لا يمكن وجوده دفعةً، كالحركة والكلام قيل: وجد المشروط عقيب وجود آخر جزء منه، وهذا إنّما يتأتّى على تقدير وجود المؤثّر كما قلناه. فالأولى أن يقال: المشروط إنّما يحصل عند أوّل زمان المجموع الحاصل من المؤثّر والشرط، سواء كان الشرط ممّا يوجد دفعةً أو تدريجاً؛ لأنّ ما يوجد تدريجاً لا يدخل في الوجود إلّا عند وجود آخر جزء منه. والمراد في العرف من وجوده دخول أجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه.

وأمّا الصفة فإنّها تقتضي تخصيص العامّ الموصوف بها إذا كانت أخصّ منه مطلقاً، كـ«أكرم قريشاً الهاشميّين» أو من وجه، كـ«أكرم قريشاً الطوال». وإذا تعدّد الجمل فكالاستثناء.

وأمّا الغاية فتطلق على معنيين: الغرض المطلوب من الشيء، ونهايته وآخره، وهو المراد.

ولفظها «حتّى»، كـ﴿ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾، و«إلى»، كـ﴿ إلى الليل ﴾. وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها. ولو استمرّ بعدها لم يكن طرفاً بل وسطاً.

وقال الرازي[2] والمصنّف: إن انفصلت عن المغيّا بمحسوس، كـ«الليل» خرج، وبغيره، كـ«المرافق» لم يجب المخالفة؛ لعدم أولويّة تعيّن بعض المفاصل[3].

ويشكل بأنّ الدليل الأوّل يوجب المخالفة مطلقاً، ولا ينافي ذلك وجوب غسل

---

١. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٥.

٢. المحصول، ج ٣، ص ٦٦ـ٦٧.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٧٩.

المرفق؛ فإنّ الاختلاف حاصل؛ إذ هو واجب بالتبعيّة من باب وجوب المقدّمة، وهو مخالف للوجوب بالأصالة.

وهل يصحّ تعدّد الغاية؟ جوّزه الرازي كما لو قال: «حتّى يطّهرن ويغتسلن»، وفي الحقيقة هي الأخيرة، وعبّر عن الأُولى بالغاية؛ لقربها منها[1].

واعترضه المصنّف بأنّ الغايات قد لا تترتّب، فيكون المجموع هو الغاية، وكلّ واحد جزؤها، لا ما ذكر أخيراً[2].

ويشكل بأنّه لم يدّع كون الأخيرة في الذكر مطلقاً هي الغاية حقيقةً، حتّى يرد عليه من كونها قد لا تترتّب في المثال الذي ذكره؛ ولهذا قيّده بقوله هنا.

واعلم أنّ الغايات المتعدّدة لفظاً، سواء كان بينها ترتيب أو لا، وسواء أمكن وقوعها دفعةً أو لم يمكن، فالغاية في الحقيقة إنّما هي المجموع، وإطلاق اسم الغاية على كلّ واحد من الأجزاء مجاز، من باب إطلاق الكلّ على الجزء، ولو كانت الغاية على البدل فالغاية أحد الأمرين لا بعينه.

وقال المصنّف: «لا يصحّ تعدّدها»؛ لعدم تعقّل طرفين للشيء من جهة واحدة؛ لأنّ تلك الأشياء المتعدّدة المفروض كون كلّ منها غاية إن ترتّبت في الوقوع كان الأخير منها هو الغاية؛ لأنّه الطرف، وإن اتّفقت فيه فالمجموع الغاية.

واعلم أنّ «حتّى» كما تخصّص العموم قد تؤكّده، مثل: «أعتق عبيدي حتّى الأصاغر»، و«تصدّق بأموالي حتّى ثيابي»، ووجوب مخالفة ما بعدها بالنظر إلى الخطاب المقيّد بالغاية لا مطلقاً، فيجوز اتّفاق حكم ما بعدها وقبلها في خطاب آخر، كما في المُحْرِم، فإنّه يحرم عليه الوطء بعد الطهر، لكن لا بالنسبة إلى الخطاب في الحيض، بل بتحريم الوطء على المحرم.

---

١. المحصول، ج ٣، ص ٦٧.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٨٠.

[الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل]

قال :

الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل.

وفيه مباحث :

الأوّل : يجوز التخصيص بالعقل، إمّا ضرورةً، كإخراجه تعالى من قوله : ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ ؛ فإنّ الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته، أو نظراً، كإخراج الصبيّ والمجنون من آية الحجّ.

احتجّوا بأنّ المخصّص متأخّر، وبالقياس على امتناع النسخ به.

والجواب : المنع من الصغرى ويبطل القياس بمقطوع اليد، فإن غسلها منسوخ عقلاً.

الثاني : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ؛ لوقوعه في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ﴾، مع قوله تعالى : ﴿ وَأُوْلَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ ﴾، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ ﴾، مع ﴿ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾، ولاستحالة العمل بهما، وإهمالهما وبالعامّ في جميع الصور فتعيّن العمل به في غير صورة الخاصّ.

احتجّت الظاهريّة بقوله تعالى : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾، فلا يحصل التخصيص إلّا بقوله.

والجواب : المعارضة بقوله : ﴿ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾، ولأنّ تلاوته بيان، ولاختصاصه بالمتشابه، ولا اشتباه مع ورود التخصيص ... [تهذيب الوصول، ص ١٤٥ ـ ١٤٦]

أقول : قدّم التخصيص العقلي لتحقّق حكمه قبل حكم العامّ، وهو ضروري، كامتناع خلقه تعالى لنفسه المخصّص، لقوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[1]

---

١. الزمر (٣٩) : ٦٢.

ونظري كإخراج الصبيّ والمجنون من الناس في الحجّ، باعتبار عدم فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجّهه إليهما.

وبعض المتكلّمين منعه[1]، وإلّا لزم تأخّر العقل عن العامّ الذي هو شرط التخصيص؛ لأنّه مبيّن للعامّ، والمبيِّن متأخّر، ولامتناع النسخ بالعقل فكذا التخصيص؛ لجامع منافاة كلّ لظاهر العامّ، ولأنّ النسخ تخصيص في الأزمان، ولأنّ النسخ بيان للمدّة، والتخصيص بيان للمراد.

والجواب: إن أُريد بالتأخّر بحسب ذاته منع، وبحسب وضعه، أي كونه مخصّصاً مسلم، وحكم العقل متأخّر؛ إذ لا يتصوّر تخصيصه للعامّ إلّا بعد وروده، ونمنع عدم النسخ به، لسقوط غسل اليد المقطوعة عقلاً.

ثمّ الفرق بينهما أنّ الناسخ معرّف لانتهاء مدّة الحكم المقصودة للشارع، ولا يطّلع عليه علم بشر بخلاف المخصّص؛ لضرورة عدم خلقه تعالى ذاته.

سلّمنا لكن نمنع عليه الجامع.

وتخصيص الكتاب كما ذكر. ومنعه الظاهريّة؛ لأنّ التخصيص بيان، وكلّ بيان بقول النبيّ، كقوله تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2].

وعورض بقوله: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[3]، ونفس التلاوة بيان؛ ولأنّ البيان للمشتبه، ومع ورود الآية المخصّصة للعامّ لا اشتباه، فلا يدخل تحت ما فوّض إليه عليه‌السلام بيانه.

[البحث الثالث، والرابع، والخامس في التخصيص]

قال:

البحث الثالث: يجوز تخصيص السنّة المتواترة بمثلها، كتخصيص «فيما سقت السماء العشر»، «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة». وبالقرآن لقوله تعالى:

---

١. حكاه عن شذوذ من المتكلّمين، الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥١٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٨١.

٢. النحل (١٦): ٤٤.

٣. النحل (١٦): ٨٩.

﴿ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾. والقرآن بها، كتخصيص ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ وآية الجلد برجم المحصن، وتخصيصهما بالإجماع، كتخصيص آية الإرث بالإجماع على أنّ العبد لا يرث، ولا يجوز تخصيصه بهما؛ لأنّ وقوعه مع سبق أحدهما خطأ.

الرابع: يجوز تخصيص الكتاب والسنّة المتواترة بفعله عليه السلام إن تناوله حكم الخطاب في حقّه، ثمّ إن عمّ غيره وثبت وجوب التأسّي - إمّا مطلقاً أو في تلك الواقعة - كان مخصّصاً في حقّنا أيضاً، لكنّ المخصّص في الحقيقة إنّما هو الفعل مع دليل التأسّي، وإن اختصّ بنا وثبت التأسّي، كان الفعل ودليل التأسّي تخصيصاً في حقّنا.

احتجّ المانع بأنّ دليل التأسّي عامّ.

والجواب: المخصّص الدليل مع الفعل.

الخامس[1]: لو فعل أحد بحضرته عليه السلام ما ينافي العامّ ولم ينكر عليه كان مختصّاً به، فإن ثبت أنّ حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصاً للجميع. [تهذيب الوصول، ص ١٤٦ - ١٤٨]

أقول: هنا مسائل تسع - اشتمل البحث الأوّل منها على سبع -:

فالأولى: يجوز تخصيص السنّة المتواترة بمثلها؛ لما مرّ من أنّ الدليلين إذا تعارضا... إلى آخره، ولوقوعه.

قالوا: قال تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2]، فلا يفتقر بيانه عليه السلام إلى بيان.

وأُجيب بأنّه لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل إلى بيان عدم افتقار بعض كلامه إلى بيان؛ فإنّه لا يلزم من كونه مبيّناً انحصار كلامه في البيان.

الثانية: يجوز تخصيص المتواترة بالقرآن لما مرّ، ولقوله ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[3] والسنّة شيء.

---

١. في المصدر: «تذنيب» بدل «الخامس».

٢. النحل (١٦): ٤٤.

٣. النحل (١٦): ٨٩.

قالوا، قال تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[1]، وذلك إنّما يكون بسنّته، فلو كان الكتاب مبيّناً لها بيّن كلّ منهما بالآخر، وهو دور.

والجواب: الدور إنّما يلزم لو قلنا: إنّ المبيّن من الكتاب للسنّة مبيّن لذلك الشيء، أمّا إذا كان بعض الكتاب مبيّناً بنفسه مبيّناً لما يحتاج إلى بيان من السنّة فلا، وهذا هو المدّعى، ولأنّ السنّة منزلة لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾[2].

الثالثة: يجوز تخصيص القرآن بالسنّة المتواترة لما مرّ، ولما ذكره من وقوعه، وآية الجلد[3] مخصوصة بفعله ﷺ من الرجم.

قال المصنّف:

نمنع أنّ الزانية والزاني للعموم، لأنّه مفرد محلّى باللام، قال: ويمكن الاحتجاج على عموميّته بالإجماع[4].

قيل:

ليس الرجم مخصّصاً للآية؛ لأنّها لم تقتض عدمه، إنّما المخصّص عدم الجلد، والاكتفاء بالرجم عنه.

الرابعة والخامسة: يجوز تخصيص كلّ من الكتاب والسنّة بالإجماع اتّفاقاً كما ذكر، ولتخصيص آية الحدّ[5] بالإجماع على أنّ العبد كالأمة في تنصيف الحدّ، ومنه تخصيص آية السعي إلى الصلاة[6] بالحرّ، و ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ ﴾[7] بالمحدث، وليس منه ﴿ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾[8]؛ لتخصيصه بالحاجة، لا بكلّ مَن قصد الصحراء الواسعة؛ لأنّ ذلك من باب الحقيقة المنقولة عن موضوعها اللغوي، وفي الحقيقة المخصّص دليل الإجماع، والإجماع كاشف عنه.

---

١. النحل (١٦): ٤٤.

٢. النجم (٥٣): ٣.

٣. النور (٢٤): ٢.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٩١.

٥. إشارة إلى الآية ٢ من النور (٢٤).

٦. إشارة إلى الآية ٩ من الجمعة (٦٢).

٧ و ٨. المائدة (٥): ٦.

السادسة والسابعة: لا يجوز تخصيص الإجماع بالكتاب ولا بالسنّة؛ لأنّ تحقّق الإجماع وكونه حجّةً إنّما يكون بعد وفاة الرسول ﷺ، فلو كان في الكتاب والسنّة ما ينافيه كان الإجماع خطأً.

الثامنة: تخصيص الكتاب والسنّة المتواتر بفعله ﷺ جائز عند الإماميّة والشافعيّة والحنابلة، ونفاه الكرخي[1].

وتحقيقه أنّ حكم الخطاب إمّا أن يتناول الرسول خاصّةً، أو أُمّته خاصّةً، أو يشملهما، وعلى التقادير الثلاثة إمّا أن يدلّ دليل على وجوب متابعته ﷺ في فعله مطلقاً ـ أي في كلّ واقعة ـ أو في هذه الواقعة، أو لا يدلّ، فالأقسام ستّة:

الأوّل والثاني: أن يكون متناولاً له خاصّةً، كما لو قال: «الوصال حرام عليَّ دائماً»، ثمّ واصل، فهو تخصيص في حقّه ﷺ، سواء قلنا بوجوب التأسّي به أو لا. وفي الحقيقة يكون نسخاً عنه، لكنّ العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفاداً من مجرّد فعله، بل بانضمام دليل عصمته ﷺ إليه.

الثالث: أن يتناول الأُمّة دونه، ويجب التأسّي به مطلقاً أو في تلك الواقعة، كما لو قال ﷺ: «الوصال محرّم عليكم»، ثمّ واصل، فهو غير مخصّص له؛ لعدم اندراجه ﷺ في الخطاب المذكور، وأمّا بالنسبة إلينا فإنّه يكون مخصّصاً لنا، وهو في الحقيقة نسخ عنّا؛ لارتفاع حكم العامّ بالكلّيّة، والناسخ أو المخصّص ليس مجرّد فعله، بل هو مع دليل التأسّي.

الرابع: أن يتناولنا خاصّةً، ولا يجب التأسّي حينئذٍ، ولا يكون فعله مخصّصاً ولا ناسخاً. أمّا بالنسبة إليه؛ فلعدم تناول حكم الخطاب له. وأمّا بالنسبة إلينا؛ فلعدم دلالة فعله ﷺ على رفعه عنّا.

الخامس: أن يكون متناولاً له وللأُمّة، ويجب التأسّي كما لو قال: «الوصال محرّم على كلّ مكلّف»، فإذا واصل ﷺ كان ذلك مباحاً له، ومخرجاً له عن العموم اتّفاقاً؛ لامتناع وقوع الحرام منه، وكذا بالنسبة إلينا، وفي الحقيقة ذلك نسخ؛

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٩٤.

لارتفاع حكم العامّ عن الجميع، والمخصّص أو الناسخ ليس مجرّد فعله عليه السلام، بل هو مع دليل التأسّي.

والحقّ الاقتصار على خروجه عليه السلام عن العموم دون أُمّته؛ لرجحان التخصيص على النسخ، ولأنّ فيه جمعاً بين عمومي اللفظ الدالّ على الحكم ودليل التأسّي، وهو أولى من إلغاء أحدهما بالكلّيّة.

هذا إذا تراخى الفعل عن العامّ، أمّا إذا كان مقارناً له أو متأخّراً عنه بزمان لا يمكن الإتيان بالفعل فيه. فإن قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما مرّ، وإلّا تعيّن تخصيصه عليه السلام من العموم، وبقي حكم العامّ ثابتاً في حقّ الأُمّة.

السادس: أن يتناول الجميع ولا يجب التأسّي، فهذا يدلّ على خروجه عليه السلام، وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه إلى دليل عصمته عليه السلام، ويبقى العامّ معمولاً في حقّنا.

احتجّ المانع من تخصيص العامّ بفعله عليه السلام في حقّنا بأنّ دليل التأسّي أعمّ من العامّ المفروض؛ لشمول الأوّل وجوب متابعته في الأفعال التي علم وجهها أجمع، واختصاص الثاني ببعضها، وتقديم الخاصّ على العامّ واجب.

والجواب: المخصّص للعامّ دليل التأسّي مع الفعل الدالّ على الحكم، وهذا المجموع ليس أعمّ منه.

التاسعة: عدم إنكاره على الفاعل بحضرته للمنافي تخصيص له، وإلّا لكان فاعلاً منكراً، أو كان الفعل منسوخاً مطلقاً، أو عن الفاعل. ويبطل الأوّل بوجوب الإنكار، والأخيران بأصالة عدم النسخ، ورجحان التخصيص عليه، فإن ثبت أنّ حكمه على الواحد حكمه على الجماعة كان ذلك التقرير تخصيصاً للجميع، وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص، والأولى الاقتصار على خروجه عن العموم؛ لأنّه إن لم يثبت ما ذكر فظاهر، وإن ثبت كان ذلك عامّاً، والعمل به مطلقاً يوجب إلغاء العامّ المفروض بالكلّيّة، وهو غير جائز مع إمكان الجمع بينهما، مع أولويّة التخصيص على النسخ.

هذا إذا تراخى الفعل عن العامّ، أمّا لو قارن أو تأخّر بزمان لا يمكن إيقاع الفعل

فيه فإن أحلنا نسخ الشيء قبل وقت فعله تعيّن اختصاص المكلّف الفاعل بالخروج عن حكم العامّ قطعاً، وإلّا فعلى ما مضى من القول.

قيل:

التقرير لا صيغة له، فلا يقابل ما له صيغة، وهو العموم، فلا يخصّه، ولأنّه لو خصّص العموم بالواحد كان تخصيصاً للجميع؛ لئلّا يحصل اللبس باعتبار مشاركة الباقي له، ولقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1].

وأُجيب بأنّه وإن لم يكن له صيغة إلّا أنّه حجّة قاطعة على تسويغ فعل الفاعل؛ لاستحالة تطرّق الخطإ على النبيّ ﷺ، ولا لبس[2]؛ لأصالة عدم المشاركة، والخبر إن ثبت وسلّم عمومه رفع الحكم عن الجميع وكان نسخاً كما قلناه، وإن لم يثبت بطل الاحتجاج به.

[البحث السادس والسابع في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وحجّيّة القياس]

قال:

البحث السادس[3]: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنّهما دليلان، ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما، فتعيّن التخصيص جمعاً بين الدليلين، وقد وقع، كتخصيص ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ بقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها»، وكذا آية الإرث بقوله ﷺ: «لا يرث الكافر المسلم»، والسيّد المرتضى منع من ذلك؛ لأنّ خبر الواحد ليس حجّةً فكيف يعارض القرآن؟! وسيأتي جوابه.

وتوقّف القاضي ومنع غيره؛ لأنّ العامّ قطعي.

والجواب: أنّ متنه قطعي، ودلالته ظنّيّة، وخبر الواحد بالعكس، فتساويا.

---

١. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٢. ولم نعثر على الرواية في المجامع الحديثيّة. نعم، أورده العلّامة في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٢٨؛ وابن قدامة في المغني والشرح الكبير، ج ٢، ص ٤٠٥، المسألة ١٦٣٩.

٢. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٣. في المصدر: «الخامس».

السابع[١] : القياس عندنا ليس بحجّة على ما يأتي ، فلا يكون مخصّصاً . نعم ، لو نصّ فيه على العلّة فالأقوى عندي أنّه حجّة ، وحينئذٍ يجوز أن يكون مخصّصاً ، كتخصيص ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ بالمنع من بيع الزبيب بالعنب ؛ قياساً على بيع التمر بالرطب ؛ لما نصّ ﷺ في قوله : « أينقص إذا جفّ ؟ » ؛ لأنّهما دليلان ، وقد تعارضا فلا يجوز إسقاطهما ، ولا العمل بأحدهما دون الآخر ، فتعيّن العمل بهما ، وإنّما يصحّ مع التخصيص .

وكذا البحث في المفهوم مثل : « في سائمة الغنم زكاة » ، مخصّص لقوله : « في الغنم زكاة » إن قلنا إنّه حجّة ، وإلاّ فلا. [تهذيب الوصول ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩]

أقول : هنا مسائل :

الأولى : تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز عند الفقهاء الأربعة[٢] وابن داود[٣] والرازي[٤] والمصنّف مطلقاً .

ومنعه السيّد المرتضى[٥] وجماعة مطلقاً[٦] .

وقال عيسى بن أبان : إن كان قد خصّ بدليل قطعي قبل ذلك جاز ، وإلاّ فلا[٧] .

وتوقّف القاضي أبو بكر[٨] .

للأوّلين أنّهما دليلان تعارضا فأُعملا ، وإلاّ لأُبطلا مطلقاً ، أو أُعملا مطلقاً ، أو أُعمل أحدهما مطلقاً ، وأُهمل الآخر كذلك ، ويبطل الأوّل ؛ لما فيه من إبطال الدليل

---

١ . في المصدر : « السادس » .

٢ . حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٥٢٥ ؛ والعلاّمة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ .

٣ . لم نعثر على قوله .

٤ . المحصول ، ج ٣ ، ص ٨٥ .

٥ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ١ ، ص ٢٨٠ .

٦ . لم نعثر عليه . ولكن حكاه الزركشي في البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٤٩٨ عن بعض الحنابلة وعن عدّةٍ أُخرى .

٧ و ٨ . حكاه عنه الرازي في المحصول ، ج ٣ ، ص ٨٥ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٥٢٥ ؛ والعلاّمة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ .

الخالي عن المعارض؛ لأنّ ما عدا الخاصّ من جزئيّات العامّ لا يعارض له؛ لعدم تناول دليل الخاصّ إيّاه. ولأنّ إبطالهما معاً ملزوم لإبطال كلّ منهما. فيبقى الآخر بغير معارض.

وأمّا الثاني فيستلزم التناقض في صورة مدلول الخاصّ.

والثالث يستلزم إبطال الدليل الخالي عن المعارض إن عمل بالخاصّ وحده، أو تقديم المرجوح في عكسه؛ لرجحان دلالة الخاصّ على محلّه على دلالة العامّ عليه، ولوقوعه فيما ذكر. وزاد الشعبي في روايته عن أبي هريرة «ولا تنكح العمّة والخالة على ابنة أخيها أو أُختها»[1] وفي تخصيص ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ﴾[2]. بقوله عليه السلام لسعد بن أبي وقّاص: «والثلث كثير إنّك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم عالةً يتكفّفون الناس»[3]. ولتخصيص آية السرقة[4] برواية عائشة: أنّ النبيّ ﷺ قال: «يقطع السارق في ربع دينار»[5] إن قلنا: المفرد المحلّى باللام للعموم.

ويشكل بأنّ المعلوم تخصيص ما ذكره، ولا يعلم استناده إلى أخبار الآحاد المذكورة، والحجّة تتوقّف عليه، ويجوز كون الأخبار مقدّمة، فيكون القرآن ناسخاً لها.

وأُجيب بمنع النسخ، إنّما يبنى العامّ عليها إن تقدّمت.

وردّ المصنّف حجّة المرتضى بحجّيّة خبر الواحد على ما يأتي.

واحتجّ المانع مطلقاً مع تسليم حجّته بأنّ عموم الكتاب قطعي، وخبر الواحد ظنّي، والقطعي راجح. وبما روي عنه عليه السلام: «إذا ورد عنّي حديث فاعرضوه على

---

١. راجع مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٩٤، ح ١٤٢٢٢؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ١٣٦؛ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢٦٩، ح ١٣٩٤٨ ـ ١٣٩٤٩.

٢. النساء (٤): ١١ و ١٢.

٣. مسند أحمد، ج ١، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢، ح ١٤٩١؛ و ص ٢٩١ ـ ٢٩٢، ح ١٥٤٩؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٠٧ مع تفاوت قليل في بعض المصادر.

٤. المائدة (٥): ٣٨.

٥. مسند أحمد، ج ٧، ص ٣٥٩، ح ٢٥٦١٠؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٢، ح ١٦٨٤ مع تفاوتٍ قليل.

كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإن خالف فردّوه»[١]. والخبر المخصّص لعموم القرآن مخالف للكتاب فوجب ردّه. ولأنّه لو جاز التخصيص به جاز النسخ به؛ لوجود المقتضي، وهو تقديم الخاصّ على العامّ في النسخ.

والجواب: عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة؛ فإنّ إرادة الاستغراق من اللفظ غير قطعيّة، وخبر الواحد قطعي الدلالة وإن ظنّ متنه فتساويا، فوجب الجمع بينهما. على أنّ الدليل الدالّ على حجّيّة خبر الواحد يصيِّر وجوب العمل به مقطوعاً، ولانتقاضه بالبراءة الأصليّة.

وردّ بمنع كون الخبر قطعي الدلالة؛ لاحتمال إرادة خلاف ظاهره، كما يحتمل في عموم الكتاب.

لا يقال: قد بيّن أنّه لا يجوز أن يخاطب الشارع بما يريد خلاف ظاهره.

قلنا: نعم، لكن كونه من الشارع مظنون، والوقوف على المظنون لا يكون قطعيّاً.

وعن الثاني: بأنّه لو صحّ لورد في السنّة المتواترة، وهو باطل؛ لما تقدّم.

وعن الثالث: الإجماع على عدم النسخ به بخلاف التخصيص؛ ولأنّ محذور النسخ أقوى من محذور التخصيص، ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي.

الثانية: القياس تخصيص عند الأربعة، إلّا أحمد[٢]، ومنعه أبو عليّ[٣] وابنه في أحد قوليه مطلقاً[٤].

وقيل: إن خُصّ العموم قبله جاز، وإلّا فلا[٥].

وقيل: إن خصّ بمنفصل جاز، وإلّا فلا[٦].

وقال المصنّف: إن نصّ على علّته جاز؛ لأنّهما دليلان، وإلّا فلا. كما مثّله للأوّلين دليلان تعارضا... إلى آخره.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٧٥، ذيل حديث ١١٦٩؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٩٠، ح ٦٦٨ مع تفاوتٍ قليل.

٢ ـ ٤. راجع المحصول، ج ٣، ص ٩٦؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣١٨.

٥ و ٦. المحصول، ج ٣، ص ٩٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣١٩.

وأُجيب بأنّ العمل بالقياس مشروط بعدم النصّ، فإذا وجد لا يكون دليلاً أصلاً، فضلاً عن تقدّمه عليه.

للمانع: القياس مظنون وعموم الكتاب مقطوع، ولأنّ القياس فرع النصّ فلا يقدّم الفرع على أصله، ولأنّ العموم ظاهر في كلّ صورة من آحاد الصور الداخلة تحته، وجِهة ضعفه ليس إلّا احتمال المخصّص، أمّا القياس فجِهات ضعفه كثيرة؛ لأنّ حكم الأصل إن ثبت بالآحاد تطرّق إليه احتمال كذب الراوي، ويحتمل أن يكون المستنبط للقياس ليس أهلاً، أو كون الحكم معلّلاً بعلّة خفيّة، أو بعلّة غير ما ظنّه المجتهد، أو تخلّف العلّة في الفرع وقد ظنّ حصولها فيه، أو حصول مانع السبب، أو مانع الحكم في الفرع، أو فوات شرط السبب، أو شرط الحكم. وإن كان الطريق قطعيّاً انتفى تطرّق الكذب لا غير، وبقيت الاحتمالات الأُخر ثابتة.

وأُجيب عن الأوّل كما تقدّم في تخصيصه بخبر الواحد.

وعن الثاني: أنّ القياس فرع النصّ الذي هو أصله لا كلّ نصّ، والعموم المعارض له ليس أصلاً له.

الثالثة: لا شكّ في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، كما لو قال: «اضرب كلّ من أساء إليك»، ثمّ قال: «لا تقتل زيداً».

وأمّا مفهوم المخالفة فاختلف القائلون بحجّيّته في تخصيص العموم به، فالأكثرون جوّزوه؛ للجمع بين الدليلين.

وقيل:

> لا؛ لأنّ تقدّم الخاصّ على العامّ إنّما كان لقوّة دلالته على مدلوله، وضعف دلالة العامّ عليه، وهو مفقود في المفهوم، فإنّ دلالة العامّ على جزئيّاته أقوى من دلالة المفهوم؛ فإنّها ضعيفة جدّاً، فلا يقدّم الأضعف على الأقوى[1].

والجواب: العمل بالمفهوم يستلزم العمل بالدليلين، بخلاف العامّ، وحده إذا عمل به؛ فإنّه إهمال، كما قرّر دلالته.

---

١. المحصول، ج ٣، ص ١٠٣.

[البحث الثامن : الخاصّ والعامّ المتعارضان]

قال :

البحث الثامن[1] : الخاصّ والعامّ المتعارضان إن اقترنا كان الخاصّ مخصّصاً ؛ لقوّة دلالته ، ولأنّ فيه جمعاً بين الأدلّة .

وكذا إن تأخّر الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ إن جوّزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وإن ورد بعد الوقت كان نسخاً ، وإن تقدّم بني العامّ على الخاصّ لما تقدّم .

احتجّ أبو حنيفة على أنّ العامّ ناسخ بأنّه متأخّر منافٍ ، كما لو تأخّر الخاصّ .

ولقول ابن عبّاس : كنّا نأخذ بالأحدث فالأحدث ، ولأنّ العامّ كالناصّ على الجزئيّات ، ولمّا كان الأصل ناسخاً ، فكذا العامّ .

والجواب : التخصيص أولى من النسخ ، ويخصّ قول ابن عبّاس بالخاصّ المتأخّر ، والتنصيص على الجزئيّات لا يحتمل التخصيص ، بخلاف العامّ فلا يساويه ، وإن جهل التأريخ بنيَ العامّ على الخاصّ ؛ لما تقدّم ، ولأنّ الفقهاء لم يزالوا يخصّصون العامّ بالخاصّ مع عدم علمهم بالتأريخ .

وأبو حنيفة توقّف ؛ لتردّده بين كونه مخصّصاً وناسخاً ومنسوخاً .

[تهذيب الوصول، ص ١٥٠]

أقول : إذا ورد عن رسول الله ﷺ خبران كالمتنافيين مثل أن يقول : « في الخيل زكاة » ، ويقول أيضاً : « ليس في الذكور من الخيل زكاة » ، فإمّا أن يعلم التأريخ ، أو لا ، والأوّل إمّا أن يعلم اقترانهما ، أو تقدّم الخاصّ أو بالعكس ، فالأقسام أربعة ـ والمراد بعلم التأريخ نسبة أحدهما إلى الآخر بالتقارن أو التقدّم زماناً ـ :

الأوّل : علم اقترانهما . فالحقّ عند المحقّقين أنّ الخاصّ مخصّص للعامّ ؛ لقوّة دلالته على مورده ، وضعف دلالة العامّ عليه ؛ لامتناع إطلاقه وإرادة غيره ، بخلاف

---

١ . في جميع النسخ : « الخامس » ، وفي المصدر : « السابع » . والصحيح ما أثبتناه .

العامّ الذي يمكن أن يراد به الخاصّ، والعمل بالراجح واجب، والعمل بالعامّ فيما عدا الخاصّ لا معارض له، ولأنّ فيه جمعاً بينهما.

وقال شاذّ: يتعارضان في مورد الخاصّ[1]. ويضعف بما ذكر.

الثاني: علم تأخّر الخاصّ، فإمّا أن يرد قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعده. فإن كان الأوّل كان بياناً وتخصيصاً للعامّ، وهو جائز عند مجوّز تأخير بيان العامّ عن وقت الخطاب، خلافاً لأبي الحسين؛ فإنّه منعه[2]، ولا يكون نسخاً أيضاً، إلّا عند مجوّزي النسخ قبل الوقت.

وإن كان الثاني كان نسخاً وبياناً لمراد المتكلّم فيما بعد لا فيما قبل، وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لو كان لما قبله.

الثالث: علم تأخّر العامّ بني العامّ على الخاصّ ـ أي عمل بالعامّ فيما عدا مورد الخاص ـ وبالخاصّ في مورده، وهو قول الشافعي[3] وأبي الحسين[4] والرازي[5] والمصنّف؛ لما مرّ من قوّة الخاصّ والجمع بين الدليلين.

وقال أبو حنيفة[6] وعبد الجبّار: العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم[7]؛ لمنافاته له، وتأخّره عنه، فهو كالخاصّ المتأخّر، ولرواية ابن عبّاس[8]. والعامّ المتأخّر أحدث، ولأنّ العامّ في تناوله أفراده كالتنصيص على كلّ واحد بلفظ يخصّه؛ إذ لا فرق بين «اقتلوا المشركين» وبين «اقتلوا زيداً المشرك وعمراً المشرك» وهكذا، لكنّ التنصيص على الأفراد بحكم منافٍ لحكم الفرد المتقدّم نسخ، فكذا العامّ.

---

١. حكاه عن بعض الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٠٤.

٢. المعتمد، ج ١، ص ٣١٦.

٣. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٥٧؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٠٦؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٧٩.

٤. راجع المعتمد، ج ١، ص ٢٥٧؛ وانظر أيضاً نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٠٦.

٥. المحصول، ج ٣، ص ١٠٦.

٦ و ٧. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٥٨؛ والرازي في المعتمد، ج ٣، ص ١٠٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٠٦.

٨. سنن الدارمي، ج ٢، ص ٩؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ٤٠٥، ح ٨١٤١، مع تفاوتٍ قليل.

والجواب عن الأوّل منع الملازمة، والقياس على تأخّر الخاصّ يبطل؛ بأنّ دلالة الخاصّ على مورده أقوى من دلالة العامّ عليه، وذلك موجب لتقدّم الخاصّ على العامّ، ولأنّ نسخ العامّ بالخاصّ المتقدّم لا يوجب رفع حكم العامّ بالكلّيّة، بل يبقى معمولاً به في جزئيّات العامّ، بخلاف عكسه؛ فإنّه إبطال الخاصّ.

والمصنّف أجاب بأنّه عند تعارض النسخ والتخصيص يقدّم التخصيص[1].

والحقّ أنّ كلاًّ منهما نسخ إن ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، لكنّ كون الخاصّ ناسخاً غير مستلزم إبطال العامّ بالكلّيّة كما مرّ.

وعن الثاني بعد تسليم حجّيّة قوله حمله على تأخير الخاصّ أو المساوي؛ توفيقاً بين الدليلين، ولأنّ الأخذ بالعامّ أعمّ من العمل به في جميع موارده أو بعضها، فيحمل على الثاني عند معارضة الخاصّ له؛ جمعاً بين الدليلين.

وعن الثالث بمنع المساواة؛ لقبول العامّ التخصيص؛ لأنّه بيان لمراد اللافظ، بخلاف الجزئيّات؛ للتناقض.

الرابع: أن يجهل تأريخهما، وهنا يعمل بالخاصّ في مورده، وبالعامّ فيما عداه؛ لوجوبه على كلّ تقدير محتمل، ولإجماع الفقهاء على التخصيص مع جهل التأريخ.

وتوقّف أبو حنيفة[2]؛ لأنّ الخاصّ إن اقترن كان مخصّصاً، وإن تأخّر كان ناسخاً، وإن تقدّم كان منسوخاً، فهو متردّد بينهما.

وأُجيب بأولويّة التخصيص.

هذا مع تساويهما أو ضعف العامّ، أمّا عكسه ـ كتواتر العامّ، وعدم تواتر الخاصّ ـ فإنّه إذا اقترنا أو تأخّر العامّ يعمل بهما، كما مرّ، ولو تأخّر الخاصّ نسخ العامّ، ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما يجيء.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣١٠.

٢. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١١١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣١١.

[الفصل الرابع فيما ظنّ أنّه مخصّص وليس كذلك]

قال :

الفصل الرابع : فيما ظنّ أنّه مخصّص وليس كذلك . وفيه مباحث :

الأوّل : الجواب إن لم يستقلّ بنفسه لذاته ـ كقوله ﷺ : « أينقص إذا جفّ ؟ » ، أو للعرف مثل : « لا آكل » جواب مَن قال : « كُلْ عندي » ـ تخصيص بالسؤال .

وإن استقلّ فلا إشكال في المساوي والأعمّ في غير محلّ السؤال ، والأخصّ إن كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهداً ولا تفوت المصلحة بالاجتهاد ، وإلّا لم يجز .

وأمّا الأعمّ في محلّ السؤال فالحقّ أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ؛ لقيام المقتضي ، وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص السبب مانعاً ؛ لإمكان « اعملوا بالعامّ ولا تخصّوه بالسبب » ، ولأنّ أكثر الوقائع وردت على أسباب خاصّة .

احتجّ الشافعي على أحد قوليه بأنّ المراد إن كان ما وقع السؤال عنه يخصّص به ، وإلّا لزم تأخير البيان .

والجواب : جاز أن يجيب بالأعمّ . نعم ، دلالته في محلّ السؤال أقوى .

[تهذيب الوصول ، ص ١٥١ ـ ١٥٢]

أقول : المراد بهذا البحث أنّ ذكر السبب هل هو مخصّص أم لا ؟

وتحقيقه أنّ الخطاب الواقع جواباً عن سؤال إمّا أن يحتاج في الدلالة على معناه إلى انضمامه إلى السؤال أو لا . والأوّل إمّا أن يحتاج بحسب وضعه لذلك أو للعرف ، فالأوّل كقوله ﷺ : «فلا إذن»[1] عقيب سؤالهم. والثاني «لا آكل» عقيب قوله :

---

١ . سنن الدارقطني ، ج ٢ ، ص ٦٤٧ ، ح ٢٩٦٤ ؛ المستدرك على الصحيحين ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ ، ح ٢٣١١ ـ ٢٣١٢ .

«كُلْ عندي» فإنّه مستقلّ بحسب وضعه، إلّا أنّه عرفاً يخصّص بالسؤال كأنّه قال «لا آكل عندك» وفيها يختصّ الجواب بالسؤال؛ لوجوده في كلام المجيب تقديراً.

والثاني ما يستقلّ، فهو إمّا مساوٍ للسؤال في العموم أو أخصّ، أو أعمّ في غير محلّ السؤال، أو أعمّ في محلّه، ولا شكّ في الثلاثة الأُوَل. أمّا المساوي فبلا شرط، فإنّه لا يقصر عن إفادة حكم جزئيّات المسؤول عنه، ولا يتجاوز عنها، كما لو سُئل ﷺ ما على المجامع في نهار رمضان؟ فيقول: «على المجامع في نهار رمضان الكفّارة».

وأمّا الأخصّ فيشترط أن يكون في جملة المذكور دلالةٌ على حكم غيره، كما لو قيل: «أفي الخيل زكاة؟» فيقول: «في ذكور الخيل زكاة» أو «ليس في أُناث الخيل زكاة» فإنّ في ثبوت الزكاة في الذكور تنبيهاً على ثبوتها في الأُناث التي هي محلّ النموّ والزيادة، وكذا في انتفاء الزكاة تنبيه على انتفائها عن الذكور، وأن يكون السائل من أهل الاجتهاد، وأن يتّسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال، وإلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لو انتفى أحد هذه الشروط الثلاثة.

وأمّا الأعمّ في غير محلّ السؤال، وهو ما يكون في الجواب تبييناً لحكم الصورة المسؤول عنها، وبياناً لحكم صورة أُخرى مغاير لذلك، مثل قوله ﷺ ـ وقد سئل عن الطهارة بماء البحر ـ: «هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته»[1]، فالسؤال كان مختصّاً بحكم الماء في الطهارة، والجواب دلّ على ذلك، وعلى حكم آخر، وهو حلّ ميتته، فلا إشكال في وجوب إجزائه على عمومه؛ لأنّ ما به صار أعمّ لم يسأل عنه، فهو حكم مبتدئ لا معارض له.

وأمّا إذا كان أعمّ في محلّ السؤال مثل: «خلق الماء طهوراً»[2] الحديث،

---

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٧، ح ٨٥١٨؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ١٨٦؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٣٦، ح ٣٨٦.

٢. لم نعثر عليه في المجامع الحديثيّة بهذه العبارة، ولكن أورده الغزالي في إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٣٠؛ وأورده المحقّق في المعتبر، ج ١، ص ٤٤، والحديث هكذا: «خلق الله الماء طهوراً ...».

وقد سئل عن بئر بضاعة ففيه خلاف، فالمحقّقون على أنّ العبرة بعموم اللفظ. وقال المزني[١] وأبو ثور: يخصّص بالسبب[٢]. قال الجويني: وهو الذي صحّ عن الشافعي[٣].

لنا: وجود المقتضي، وهو اللفظ الموضوع للعموم، وخصوص السبب لا يمنع؛ لإمكان مجامعته إيّاه كـ«اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصّوه بالسبب».

ويشكل بأنّ ذكره عقيب سببه يفيد ظنّ اختصاصه به؛ لظهور مطابقة الجواب للسؤال، وذلك يمنع من ظنّ تناول العامّ لما عدا السبب، والتصريح باجتماعه معه أزال ظنّ المطابقة بينهما، ولأنّ آية السرقة[٤] نزلت في سرقة المجنّ أو سارق رداء صفوان[٥]، وآية الظهار[٦] في سلمة بن صخر[٧]، واللعان[٨] في هلال بن أُميّة وغيرها[٩]، مع إجماع الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها.

احتجّوا بأنّه إن أُريد بالجواب بيان المسؤول عنه قُصر عليه، وهو المدّعى. وإن أُريد بيان غيره تأخّر البيان عن الحاجة.

والجواب هناك ثالث: وهو بيان ما وقع السؤال عنه، وبيان غيره بلفظ يشملهما، ومع هذا فدلالته على السبب أقوى؛ لأنّ إرادته من العامّ معلومة؛ لأنّه إنّما سيق له. ولأنّه لولاه لتأخّر البيان وإرادة غيره مظنونة؛ لأنّه ليس في محلّ الحاجة، ويجوز إطلاق العامّ وإرادة بعضه.

---

١ و ٢. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٤٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٥.

٣. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٥.

٤. إشارة إلى الآية ٣٨ من المائدة (٥).

٥. راجع التبيان، ج ٣، ص ٥١٣؛ ومجمع البيان، ج ٣، ص ١٩١؛ وتفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٥٥ ـ ٥٦، ذيل الآية.

٦. إشارة إلى الآية ٣ من المجادلة (٥٨).

٧. راجع الكشّاف، ج ٤، ص ٤٨٨، ذيل الآية.

٨. إشارة إلى الآية ٦ من النور (٢٤).

٩. أنوار التنزيل، البيضاوي، ج ٣، ص ١٨٦، ذيل الآية.

[البحث الثاني : مذهب الراوي ليس مخصّصاً]

قال :

البحث الثاني : مذهب الراوي ليس مخصّصاً ؛ لجواز توهّمه ما ليس بدليل دليلاً ، ولا طعن حينئذٍ.

وذكر البعض ليس مخصّصاً ؛ لعدم التنافي بين « أيّما إهاب دبغ فقد طهر » و « دباغها طهورها » ، وظاهر العموم أولى من المفهوم لو كان حجّةً ، والعادة ليست مخصّصة ؛ لأنّ أفعال العباد ليست حجّةً على الشرع إلّا أن يعضدها الإجماع أو تقريره عليه‌السلام عليها ، وكونه مخاطباً لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر ، مثل : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، بخلاف الأمر ، وعلوّ منصبه عليه‌السلام لا يخرجه عن عموم الخطاب ، والعبوديّة والكفر لا يخرجان المتّصف بهما عن العموم إلّا فيما شرطه الملك ، والإسلام ، ووجوب الخدمة أعمّ من دليل العبادة ، فلا يتقدّم عليه ، وقصد المدح والذمّ ليس مخصّصاً ؛ إذ لا منافاة ، وإرادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف . لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل : « لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » ؛ لعدم اقتضاء العطف التشريك العامّ ، واحتمال تماميّة المعطوف ، وليس محلّ النزاع .

والأقرب قول الحنفيّة ؛ لأنّ العطف على المبتدإ يقتضي الاشتراك في الخبر ، فالملفوظ إن كان خبراً عنهما ثبت التخصيص ، وإلّا كان عطف جملة على أُخرى ، وليس المتنازع .

ووجوب ردّ الاستثناء أو الصفة أو الحكم إلى بعض العموم لا يخصّصه عند القاضي عبد الجبّار ، مثل : ﴿ إِلَّا أَن يَعْفُونَ ﴾ المختصّ بالكاملات لا يخصّص : ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ ، والصفة مثل : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ ، يعني الرغبة في الرجعة ، وإنّما يتأتّى في الرجعي ، والحكم ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ المختصّ بالرجعيّات لا يخصّص ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ .

والمرتضى توقّف، وهو الأقرب فإنّه لو قال: «اضرب الرجال إلّا من افتدى بماله»، كان حمل الرجال على الذين يصحّ عود الاستثناء إليهم وهم الأحرار مجازاً، وحمله على العموم يقتضي المجازيّة في الاستثناء إذ يصير تقديره «إلّا أن يفتدي بعضهم بماله» والكناية في الاستثناء يجب رجوعها إلى المذكور المتقدّم أجمع لا بعضه، وإذا تعارض المجازان وجب التوقّف. [تهذيب الوصول، ص ١٥٢ ـ ١٥٤]

أقول: هنا مسائل:

الأولى: مذهب الراوي لا يخصّص العموم صحابيّاً أو لا. وبه قال الشافعي[1]. خلافاً للحنفيّة والحنابلة وعيسى بن أبان في الصحابي[2]، ومثّل برواية أبي هريرة: «أنّ الإناء يغسل من ولوغ الكلب سبعاً»[3]، ومذهبه الثلاث.

قلت: يشكل بأنّه لا عموم هنا حتّى يخصّص؛ فإنّ «سبعاً» من أسماء الأعداد التي هي نصوص في مسمّياتها لا عامّة، فيكون نسخاً لا تخصيصاً.

وأُجيب بتنزيله منزلة العامّ؛ لأنّه أخرج من اللفظ، وهو «سبع» بعض ما تناوله، فصار مثل: «اغسله سبعاً إلّا أربعة»، ولا فرق بينهما إلّا في التخصيص بالمتّصل والمنفصل.

ويشكل بأنّ الكلام في العامّ والإخراج أعمّ من كونه من العامّ، ويؤوّل بأنّ أبا هريرة يرى: أنّ كلب الزرع يغسل منه ثلاثاً وغيره سبعاً، و «الكلب» عامّ؛ لأنّه مفرد محلّى بـ «اللام». وهذا في التحقيق مثال آخر.

ومثّله صفيّ الدين الهروي[4] في النهاية برواية ابن عبّاس: «من بدّل دينه

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٤٢.

٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٣.

٣. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٣٠، ح ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ السنن الكبرى، ج ١، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦، ح ١١٤١ ـ ١١٤٢.

٤. الصحيح: صفيّ الدين الأرموي الهندي، وهو محمّد بن عبد الرحيم الشافعي (م: ٧١٥) صاحب نهاية الوصول. راجع كشف الظنون، ج ٢، ص ١٩٩١؛ والبداية والنهاية، ج ١٤، ص ٧٧.

فاقتلوه»[١]، وهو عامّ في الرجال والنساء، وكان يرى أنّ المرأة لا تقتل. وهذا المثال أخذه من أبي الفتح بن برهان صاحب التعليق[٢].

وردّ بأنّ «مَن» الشرطيّة على قول، لا يدخل فيها النساء، كما مرّ. فلعلّه اختاره[٣]، وهو أقرب من مخالفته لما رواه.

لنا: وجود المقتضي وجواز توهّمه غير الدليل إيّاه.

قالوا: مخالفته إن كان لا لدليل يقدح في روايته، وإن كان لدليل اتّبع فيه.

وأُجيب بأنّ القدح مع تعمّد الصيرورة إلى غير الدليل.

الثانية: لا يخصّ العامّ ذكر بعضه، خلافاً لأبي ثور، حيث قال: المراد بـ«أيّما إهاب دُبغ فقد طهر»[٤] جلد الشاة[٥]؛ لقوله ﷺ في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»[٦].

لنا: أنّ المخصّص لا بدّ وأن ينافي العامّ، ولا منافاة بين الكلّ وبعضه؛ لاحتياج الكلّ إلى بعضه، وامتناع وجوده بدونه.

قال: تخصيص البعض بالذكر ينفي ما عداه[٧].

قلنا: مفهوم اللقب ليس حجّةً، كما مرّ.

سلّمنا حجّيّته إلّا أنّه لضعفه لا يعارض ظاهر العموم.

الثالثة: العادة إن كانت حاصلةً في زمن النبيّ ﷺ وأقرّهم عليها ونافت العامّ

---

١. لم نعثر على هذا الكتاب، ولكن حكاه عنه السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٠٨، وللحديث راجع مسند أحمد، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٨٧٤؛ وسنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٤٨، ح ٢٥٣٥.

٢. لم نعثر على هذا الكتاب. نعم، حكاه عنه السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٠٨، وأبو الفتح أحمد بن عليّ المعروف بابن برهان الشافعي (م ٥٢٠) كان متبحّراً في الأُصول. راجع وفيات الأعيان، ج ١، ص ٩٩.

٣. الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٠٨.

٤. مسند أحمد، ج ١، ص ٣٦٢، ح ١٨٩٨؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٨٥؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١، ص ٢٥، ح ٤٩.

٥. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٢٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٤٥.

٦. مسند أحمد، ج ١، ص ٤٦٠، ح ٢٥١٨؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٨٦؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١، ص ٢٦، ح ٥٢.

٧. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٤٥.

خصّصت إن تقدّم العامّ على التقرير أو قارن، والمخصّص حقيقةً هو التقرير.

وإن لم تحصل في زمانه أو حصلت ولم يعلمها، أو لم يعلم ولم يظنّ عين أحد هذه الأقسام على التعيين؛ فإن وقع الإجماع على مقتضى العادة خصّصت العامّ، وفي الحقيقة المخصّص الإجماع، وإن لم يكن إجماع فلا تخصيص، لقيام المقتضي للعموم، والعادة بمجرّدها ليست حجّةً؛ إذ هي فعل العبد الذي ليس حجّةً على الشرع.

احتجّ الحنابلة بحمل «الثمن» على غالب نقد البلد عند إطلاقه و «الدابّة» على الفرس، ولأنّه لو أمره بشراء اللحم، والعادة تناول الضأن خصّ.

وأُجيب بأنّ العادة إمّا عادة في الاستعمال، بأن يضع أهل اللغة لمعنى عامّ، واستعمله أهل العرف في معنى خاصّ، فهو الحقيقة العرفيّة كالفرس، أو عادة في الفعل كاعتياد أكل البسر، وما ذكروه من القسم الأوّل، ولا نزاع فيه؛ لما مرّ من تقديم العرفيّة على اللغويّة والنزاع في الثاني فاسم الطعام لم يتغيّر عن موضوعه اللغوي باعتبار اعتياد أكل البرّ خاصّةً؛ لعدم وضع أهل العرف اسم الطعام له وحده، بخلاف الفرس؛ فإنّهم نقلوا الدابّة إليها، ولذلك نشر الظنّ الحقيقة العرفيّة.

الرابعة: كون المندرج تحت العامّ مخاطباً لا يخرج عن عموم خطابه، سواء كان أمراً أو نهياً أو خبراً، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1]. ويصحّ كونه معلوماً ولا مانع من دخوله في العامّ، وكقوله لعبده: «سلّم على كلّ من تراه غداً»، فإنّه يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد.

وأمّا النهي فكقوله: «لا تخاطب أحداً غداً»، فإنّه يقتضي تحريم خطابه سيّده لوجود المقتضي، ومخاطبته لا تمنع، كما لو صرّح بدخوله في السلام أو عدم الخطاب.

قالوا: قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[2].

فأُجيب بأنّه مخصوص بالفعل لا باعتبار المخاطبة.

قال الرازي: الأمر الذي جعل جزءاً، كقوله: «من دخل داري فأكرمه» يشبه أن

---

١. البقرة (٢): ٢٩.

٢. الرعد (١٣): ١٦.

يكون كونه أمراً قرينة مخصّصة[١]، وبه فسّر كلام المصنّف وهو بعيد.

وقول المصنّف «بخلاف الأمر» إن أراد به أنّ الآمر لا يجوز تعلّق أمره بفعله؛ لأنّه يكون آمراً لنفسه مع جواز تعلّق خبره بفعله فهو حقّ، وقد تقدّم القول فيه.

وإن أراد أنّه لا يدخل تحت متعلّق أمره، وإن كان المأمور غيره إذا كان بلفظ عامّ فهو ممنوع؛ إذ لا مانع مع تحقّق مقتضيه.

الخامسة: مثل ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾[٢]، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾[٣] عامّ، فيدخل فيه النبيّ ﷺ.

وقال شاذّ: إنّه مختصّ بالأُمّة[٤]؛ لأنّ علوّ منصبه يقتضي إفراده بالذكر.

وفيه منع للاتّفاق على وجوب الحجّ على النبيّ بقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾[٥] والعبادة بقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾[٦]، والثبات بقوله: ﴿ فَٱثْبُتُواْ ﴾[٧].

قالوا: هو الآمر ﷺ آمراً مأموراً بخطاب واحد، وهو محال.

قلنا: الأمر أمر الله، والنبيّ مبلّغ.

وقال الصيرفي:

كلّ خطاب لم يكن مصدّراً بأمر النبيّ ﷺ بتبليغه، كالآيات المذكورة، فهو داخل فيه، ونحو ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ ﴾[٨] لا يدخل فيهم[٩].

---

١. المحصول، ج ٣، ص ١٣٢.

٢. البقرة (٢): ٢١.

٣. البقرة (٢): ١٠٤.

٤. حكاه الآمدي عن طائفة من الفقهاء والمتكلّمين في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٧٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٤٩.

٥. آل عمران (٣): ٩٧.

٦. البقرة (٢): ٢١.

٧. الأنفال (٨): ٤٥.

٨. النور (٢٤): ٣٠.

٩. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٣٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٧٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٥٠.

وهو حسن؛ لقبح مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب على ما مرّ.

السادسة: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾[١]، و﴿ يَـٰبَنِيٓ ءَادَمَ ﴾[٢] يدخل فيها العبيد والكفّار وضعاً. أمّا الكفّار فقد مرّ البحث فيهم، وأمّا العبيد فلوجود المقتضي وانتفاء المانع، وإلّا لم يدخلوا عند التصريح بدخولهم أو كان الخطاب مختصّاً بهم، نعم العبادات المترتّبة على المالكيّة، كالزكاة تخرج منها، كما يخرج الأعمى من قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ ﴾[٣].

قيل:

يمنع عدم المانع؛ فإنّ الدليل الموجب لخدمة سيّده في كلّ وقت يستخدمه فيه، وهو مانع من الإتيان بالعبادات في تلك الأوقات. فإن خصّصتم وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصاً لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة، وليس أولى من عكسه، بل عكسه أولى؛ لأنّ دليل الخدمة أخصّ؛ لاختصاصه بالرقّ، والعموم متناول للأحرار والعبيد[٤].

والجواب: أنّ دليل الخدمة وإن كان أخصّ إلّا أنّه في حكم العامّ، من حيث تناوله سائر الأفعال والأوقات، ودليل العبادات وإن كان أعمّ إلّا أنّه في حكم الخاصّ؛ لاقتضائه أفعالاً مخصوصة، كالصلاة والصوم في أوقات معيّنة، فكان تقديمه أولى.

السابعة: قصد المتكلّم بخطابه العامّ المدح والذمّ لا يخصّصه، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾[٥]، لعدم المنافاة، ومثله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ ﴾[٦] الآية.

---

١. البقرة (٢): ٢١.

٢. الأعراف (٧): ٢٦ ـ ٢٧.

٣. النور (٢٤): ٣٠.

٤. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٣٤؛ والإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ٣٥٢ ـ ٣٥٤.

٥. الانفطار (٨٢): ١٣ ـ ١٤.

٦. التوبة (٩): ٣٤.

قال الشافعي: اللفظ سيق لقصد المدح، والذمّ؛ مبالغةً في الحثّ على الفعل والزجر عن الترك، فلا يكون العموم مقصوداً[1].

وردّ بأنّ القصد لهما غير منافٍ له؛ لوجوب إجراء اللفظ على موضوعه من الاستغراق؛ لتبعيّة المعاني للوضع[2].

الثامنة: اختلف في نحو قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»[3]، أي بكافر، والكافر الثاني ـ أعني المحذوف ـ مخصوص؛ لأنّه الحربي، لقتل المعاهد بمثله، والكافر المذكور في المعطوف عليه أعمّ من الحربي والذمّي، فهل يقتضي تخصيصه بحيث يكون المراد به الكافر الحربي؟ قال أصحابنا والشافعي: لا[4].

واحتجّوا بهذا الخبر على أنّه لا يقتصّ للكافر الذمّي من المسلم.

وقالت الحنفيّة: يقتضي التخصيص؛ لأنّ العطف يصيّر الجملتين كالواحدة، فالحكم على أحدهما يكون حكماً على الآخر.

والجواب: المنع من اقتضاء العطف ذلك، بل مقتضاه التشريك بينهما في أصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك. ونمنع إضمار الخبر المذكور في المعطوف؛ لاحتمال تماميّة الكلام بدونه، فإنّ قوله: «لا يقتل ذو عهد في عهده» كلام تامّ، والأصل عدم إضمار شيء آخر، ولو لم يقل: «في عهده» لأوهَمَ أنّ مَن عاهد لا يقتل وإن خرج عن العهد.

وهذان يصلحان دليلاً للشافعي أيضاً.

واعترضه المصنّف أنّه غير المتنازع؛ إذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف،

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٤٨٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٥٥.

٢. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٥٥.

٣. مسند أحمد، ج ١، ص ١٩١، ح ٩٦٢؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٨٨، ح ٢٦٦٠؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٨، ص ٥٥، ح ١٥٩١٦.

٤. حكاه عن الشافعيّة، أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٨٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٥٦.

فضلاً عن كونه خاصّاً. ثمّ رجّح قول الحنفيّة بأنّ العطف على المبتدإ يقتضي الاشتراك في خبره، كما لو قيل: «زيد عالم وعمرو»، فالملفوظ ـ أعني «الكافر» المذكور في المعطوف عليه ـ إن كان خبراً في المعطوف ثبت المطلوب؛ لأنّ كونه خاصّاً فيه يقتضي كونه خاصّاً في المعطوف عليه؛ لأنّه شيء واحد. وإن كان خبراً في المعطوف عليه خاصّةً وللمعطوف خبر آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على أُخرى، وليس الكلام فيه.

ويشكل بأنّ العطف على المبتدإ يقتضي الاشتراك في الخبر لفظاً، بمعنى أنّه يقدّر لفظة المعطوف، فيصير الخبر جارياً مجرى قولنا: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر»، ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الأوّل، فكذا مع إضماره.

وقيل:

> إذا جاز إضمار «الكافر» وجب أن يكون «الكافر» الأوّل أيضاً حربيّاً؛ لكن «لا» من جهة العطف بل من جهة أنّ الكافر الأوّل كالمفسّر للمضمر، والمفسّر يجب أن يكون مثل المضمر، وإلّا لم يكن مفسّراً.

ونظيره قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾[1] يوجب أن يقدّر «ورسوله بريء». ولا يجوز تقدير خبر آخر؛ لأنّه إنّما حذف تعويلاً على دلالة ما تقدّم عليه، فوجب أن يكون مثله.

التاسعة: اختلف في العامّ إذا تعقّبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء أو صفة أو حكم عائد إلى بعض ما تناوله اللفظ العامّ، هل يجب أن يكون المراد بذلك العامّ ذلك البعض فقط، أو يكون جارياً على عمومه؟

فذهب بعض الأشاعرة[2] والقاضي عبد الجبّار إلى امتناع التخصيص به[3]، فمنهم

---

١. التوبة (٩): ٣.

٢. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٦٤.

٣. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٨٣؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤٠؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٦٤.

من جوّزه[١].

وتوقّف المرتضى[٢] وأبو الحسين[٣] والجويني[٤] والرازي[٥] والمصنّف.

أمّا الاستثناء فكقوله تعالى: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ ﴾[٦] الآية، ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾[٧]. ومن المعلوم أنّ العفو لا يصحّ إلّا من المالكات أمرهنّ، دون المحجور عليهنّ، كالصغيرة والمجنونة.

وأمّا التقييد بالصفة فكقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ﴾ إلى قوله بعد ذلك: ﴿ أَمْرًا ﴾[٨]. يعني الرغبة في الرجعة. وهو إنّما يتأتّى في الرجعيّات.

وأمّا الحكم فكقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾[٩] وهو لا يصحّ إلّا في الرجعيّات.

للواقفين أنّ إجراء العامّ على ظاهره يقتضي التجوّز في الكناية، وتخصيصه بما يصحّ عود الضمير إليه يقتضي التجوّز فيه، وليس أحد المجازين أولى من الآخر، فإنّ من قال لغيره: «اضرب الرجال إلّا من افتدى بماله» إن حمل اللفظ على من يصحّ منه الافتداء وهم الأحرار كان مجازاً؛ لوضع اللفظ للعموم، وإن حمل لفظ «الرجال» على ما وضع له ـ أعني العموم والاستغراق ـ اقتضى ذلك مجازيّة

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤٠؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٦٤.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

٣. المعتمد، ج ١، ص ٢٨٣.

٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٦٤؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢١٣.

٥. المحصول، ج ٣، ص ١٤٠.

٦. البقرة (٢): ٢٣٦.

٧. البقرة (٢): ٢٣٧.

٨. الطلاق (٦٥): ١.

٩. البقرة (٢): ٢٢٨.

الاستثناء؛ لأنّه يبقى حينئذٍ تقدير الكلام «اضرب الرجال إلّا أن يفتدي بعضهم بماله»، وهو تقدير مجاز في الاستثناء؛ إذ الكناية في الاستثناء يجب رجوعها إلى جميع المذكور المتقدّم عليه، لا إلى البعض.

ويشكل بمنع عدم الأولويّة؛ فإنّ التجوّز في الكناية أولى؛ لكون دلالتها تابعة، ودلالة العامّ على معنى واحد متبوعة، ومخالفة التابع أولى من مخالفة المتبوع، ولأنّ دلالة المظهر أولى من دلالة المضمر ومخالفة الأضعف أولى.

ويشكل بأنّه لم يتعقّب العام فيه ـ وهو الرجال ـ ضمير يعود إليه يقتضي تخصيصه، والمثال المطابق لمقصوده: «اضرب الرجال إلّا أن يفتدوا بأموالهم».

احتجّ القاضي بوجوب إجراء العامّ على عمومه، وتخصيص آخر الكلام لا يقتضي تخصيص أوّله[1].

والجواب: قد بيّنّا وجوب عود الكناية إلى جميع ما تقدّم، فإذا كانت مخصوصة بالبعض تخصّص ما تقدّم به.

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٢٨٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٤.

[الفصل الخامس في المطلق والمقيّد]

قال :

الفصل الخامس في المطلق والمقيّد إن اختلفا فلا تقييد مثل : ﴿ ءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾، و «أعتقوا رقبةً مؤمنةً». وإن تماثلا واتّحد السبب حمل المطلق على المقيّد ؛ عملاً بالدليلين، وحمل التقييد على الاستحباب مجاز. وإن اختلف لم يجب ؛ لإمكان التنصيص على بقاء المطلق على إطلاقه.

واحتجاج بعض الأشعريّة على التقييد لفظاً بأنّ القرآن كالكلمة الواحدة، وبالقياس على الشهادة ضعيف ؛ لأنّ المراد بـ «الوحدة» عدم التناقض، والتقييد في الشهادة بالعدالة في كلّ الصور بالإجماع، لا بالتقييد في الطلاق.

ومنع الحنفيّة منه بالقياس منافٍ لمذهبهم.

وقولهم : إنّه نسخ ؛ لأنّ الإطلاق يقتضي التخيير ضعيف ؛ لأنّ المطلق لا يدلّ على الأفراد. [تهذيب الوصول، ص ١٥٤ ـ ١٥٥]

أقول : المراد بالمطلق هنا غير ما تقدّم، وهو أعمّ منه ؛ لدخول النكرة المثبتة، إمّا في الأمر كـ «أعتق رقبة»، أو المصدر مثل «فتحرير رقبة»، أو في الخبر عن المستقبل كـ «سأعتق رقبة».

ورسم بأنّه اللفظ الدالّ على مدلول شائع في جنسه، فاللفظ جنس، والدالّ يخرج المهمل، وعلى مدلول ليعمّ الوجود والعدم، والشائع في جنسه يخرج أسماء الأعلام والمعارف والعمومات ؛ لاستغراقها.

قال في النهاية : وفي إخراجها به نظر، فالأولى زيادة «على البدل»[1].

---

١ ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ٣٧٩.

ويشكل بأنّ معنى شياعه في جنسه وجوده في كلّ فرد من أفراد ذلك الجنس، والعامّ ليس كذلك؛ إذ ليس موجوداً في كلّ فرد من أفراد الجنس، بل كلّ فرد من أفراد الجنس موجود فيه.

وأمّا المقيّد ففسّر بما أفاد معيّناً كـ«زيد» و«هذا الرجل» و«أنا» و«أنت». وفسّر بما كان من الألفاظ دالاًّ على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل: «ثوب مصري»، وهذا وإن كان مطلقاً من حيث صدقه على كلّ واحد واحد من الثياب المصريّة، إلّا أنّه مقيّد بالنسبة إلى مطلق الثوب، فهو مطلق ومقيّد باعتبارين.

ثمّ المطلق والمقيّد إمّا أن يختلفا حكماً أو يتّفقا، والأوّل مثل: ﴿ءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ و«أعتقوا رقبةً مؤمنة»، فلا خلاف في أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغةً وعرفاً إلّا في صورة واحدة، وما يجري مجراها، مثل: «أعتق في الظهار رقبة»، ثمّ يقول: «لا تعتق رقبةً كافرةً» أو «لا تملك رقبةً كافرةً»، فإنّ ذلك يقتضي تقييد المطلق بضدّ قيد المقيّد مع اختلافهما حكماً.

وأمّا الثاني: وهو أن يتّفقا حكماً. فنقول: سبب المطلق والمقيّد إمّا أن يتّحد أو يتعدّد، إمّا مع التماثل أو مع الاختلاف. وعلى التقادير الثلاث فالخطاب الوارد إمّا أمراً أو نهياً، فالأقسام ستّة:

الأوّل: أن يتّحد سببهما في الأمر، مثل قوله في الظهار: «أعتق رقبةً»، ثمّ يقول فيه: «أعتق رقبةً مؤمنةً»، فإن لم يدلّ دليل على اتّحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين؛ لما عرف من أنّ كون تكرّر الأمر مقتضٍ لتكرّر المأمور به، وإن دلّ دليل على اتّحاد الرقبة حمل المطلق على المقيّد إجماعاً؛ لأنّ فيه جمعاً بين الدليلين، وامتثالاً للأمرين جميعاً؛ إذ المطلق جزء من المقيّد، والإتيان بالكلّ مستلزم للإتيان بالجزء، ولو لم يأتِ بالجزء لم يكن ممتثلاً للأمرين ولا عاملاً بالدليلين، بل كان تاركاً لأحدهما، وذلك يوجب بقاءه في عهدة التكليف.

واعترض بأنّ حكم المطلق تمكّن المكلّف من خروجه عن العهدة بالإتيان بأيّ فردٍ شاء من أفراد الحقيقة، والمقيّد يمنع ذلك، فيضادّ حكماهما، وحينئذٍ نقول: ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيّد أولى من حمل المطلق على

مقتضاه، وحمل المقيّد على الاستحباب.

وأُجيب بأنّ حمل لفظ الأمر المقيّد على الندب مجاز، وهو خلاف الأصل، وحمل المطلق على المقيّد ليس مجازاً؛ ولهذا لو أتى بالمقيّد قبل الأمر به كان ممتثلاً للأمر المطلق. على أنّا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير، فإنّه غير دالّ على الأفراد فضلاً عن التخيير فيها.

الثاني: أن يتّحد سببهما في النهي، مثل: «لا تُعتق في الظهار مكاتباً»، «لا تعتق في الظهار مكاتباً كافراً»، ولا خلاف في العمل بمدلولهما.

الثالث: أن يتعدّد سببهما مختلفاً، مثل: قوله تعالى في كفّارة الظهار: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[1]، وقوله تعالى في كفّارة القتل: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾[2]. واختلف في ذلك فقال الشافعي: يحمل المطلق على المقيّد[3]، فحمل بعض أصحابه كلامه هذا على إطلاقه، فيكون مقتضياً له من حيث اللفظ[4]، وآخرون على ما إذا كان هناك علّة موجبة للإلحاق[5].

وأصحاب أبي حنيفة منعوا عن ذلك مطلقاً[6].

والحقّ أنّه لا يقتضي التقييد مطلقاً إن لم نقل أنّ القياس حجّة، وإلّا فـفيما لم يتحقّق علّة الإلحاق فيه، وهو قول المرتضى[7] وأبي الحسين[8].

لنا: لو دلّ التقييد في أحد الصورتين على التقييد في الأُخرى، لكان إمّا بالمطابقة، أو بالتضمّن، أو الالتزام. والتالي بأقسامه باطل، فكذا المقدّم. أمّا الملازمة فظاهرة، وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمّن. أمّا دلالة الالتزام، فإنّها

---

١. المجادلة (٥٨): ٣.

٢. النساء (٤): ٩٢.

٣ ـ ٥. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٨٤. وراجع أيضاً المعتمد، ج ١، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

٦. حكاه عنهم الشيرازي في اللمع، ص ١٠٣؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٤٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٣٨٤.

٧. راجع الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

٨. راجع المعتمد، ج ١، ص ٢٩١.

مشروطة بالتلازم الذهني، وهو مفقود هنا؛ فإنّ التقييد بالإيمان في القتل غير ملزوم للتقييد به في كفّارة الظهار ذهناً ولا خارجاً. ولأنّ الشارع لو نصّ على بقاء المطلق على إطلاقه، كما لو قال: «أعتق في الظهار أيّ رقبة شئت»، و «لا تعتق في القتل إلّا رقبة مؤمنة»، لم يكن أحد الكلامين مناقضاً للآخر.

احتجّوا بأنّ القرآن كالكلمة الواحدة، وإذا ثبت التقييد في أحد الحكمين دون الآخر تحقّق الاختلاف المنافي للوحدة، ولأنّ الشهادة لمّا قيّدت بالعدالة في الطلاق وأُطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيّد، فكذا في غيرها.

والجواب: إن أُريد بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضاً فهو مسلّم، وليس الإطلاق في إحدى الصورتين والتقييد في الأُخرى تناقضاً.

وإن أُريد اتّحاده في كلّ شيء فهو باطل، فإنّ فيه عامّاً وخاصّاً ومجملاً ومبيّناً وظاهراً ومؤوّلاً، وإلى غير ذلك من الأُمور المتقابلة. والتقييد بالعدالة في غير الطلاق ليس من هذا الباب، بل بالإجماع على اعتبار العدالة.

أمّا الحنفيّة فمنعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيّد؛ لأنّه نسخ؛ فإنّ مقتضى المطلق تخيّر المكلّف في الإتيان بأيّ فرد، وتقييده يمنع ذلك. ونسخ النصّ بالقياس غير جائز، ولأنّ التقييد زيادة على النصّ، وهي نسخ.

والجواب: نمنع كونه نسخاً؛ فإنّ النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق، وليس ذلك بمتحقّق هنا؛ لأنّ الأمر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الأفراد؛ لعدم دلالة المطلق على أفراده، وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العامّ، وهو جائز عندهم بالقياس، فمنعهم من حمل المطلق على المقيّد بالقياس منافٍ لمذهبهم، ولأنّهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب، وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنّة ولا إجماع، فيستفاد من القياس، فإن كان نسخاً بطل قولهم: «إنّ رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخاً»، وممّا ذكر يعرف حكم الثلاثة الباقية، وهي تعدّد السبب مختلفاً في النهي، وتعدّده متماثلاً في الأمر والنهي؛ ولهذا لم يذكرها، وأمثلتها ظاهرة.

[المقصد الخامس في المجمل والمبيّن]

[الفصل الأوّل في المجمل]

قال :

المقصد الخامس في المجمل والمبيّن . وفيه فصول :

الأوّل في المجمل

وفيه مباحث :

الأوّل : الإجمال قد يكون في اللفظ ، إمّا حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه ، والمتواطئ المحتمل لكلّ فرد من جزئيّاته عند الأمر بأحدها ، مثل : ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ ، أو حال استعماله في بعض موضوعه ، كالعامّ المخصّص بالمجمل ، مثل : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ ، حيث قيّد بالإحصان المجهول ، مثل : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ ، ومثل : ﴿ فَاقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ ، ثمّ يقول الرسول : المراد البعض.

أو حال كونه مستعملاً لا في موضوعه ولا في بعضه ، كالأسماء الشرعيّة والمجازيّة ، وقد يكون في الفعل ؛ إذ الوقوع لا يدلّ على الوجه. [تهذيب الوصول ، ص ١٥٩]

أقول : لمّا بحث عن عوارض الأدلّة ـ باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ـ شرع في البحث عن عوارضها ـ باعتبار دلالاتها من الإجمال والبيان وغيرهما ـ ولمّا كان المدلول متقدّماً على الدلالة ؛ لكونها نسبة بينه وبين

الدليل كان التعارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول مقدّماً على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة ؛ فلهذا قدّم البحث عن الأوّل، وعقّبه بالثاني.

إذا عرف هذا فنقول : الإجمال لغةً : الجمع، يقال : أجمل الحساب إذا جمعه، ورفع تفاصيله[١].

واصطلاحاً عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه شيء، مع احتمال إرادة غيره به احتمالاً متساوياً على ما مرّ.

وقال بعض الأشاعرة : المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء[٢].

ونقض في طرده بالمهمل، وبمثل قولنا : «ممتنع» و «مستحيل» و «منفيّ» ؛ فإنّ المفهوم منه ليس شيئاً، وعكساً بمثل : ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾[٣]؛ فإنّه مجمل مع أنّا نفهم منه شيئاً، وهو إيجاب شيء منه، ويخرج فعل الرسول عليه السلام فإنّه إذا لم يعلم وجهه يكون مجملاً وليس بلفظ.

وقال المرتضى : المجمل هو الخطاب الذي لا يستقلّ بنفسه في معرفة المراد به[٤]، ويخرج منه فعل الرسول عليه السلام.

وذكر أبو الحسين البصري حدوداً كلّها مدخولة :

أحدها : ما لا يمكن معرفة المراد به[٥]. ونقض بالمهمل.

والثاني : ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو معيّن في نفسه، واللفظ لا يعيّنه[٦].

وهو منقوض بفعل الرسول ﷺ : فإنّ قوله : «واللفظ لا يعيّنه» يدلّ على أنّه أخذ اللفظ جنساً في حدّه.

والثالث : ما أفاد جملة من الأشياء[٧]. ونقض بالعامّ.

وقيل : ما أفاد شيئاً معيّناً في نفسه ولا يستقلّ بإفادة تعيّنه[٨]، وهذا التعريف ذكره

---

١. الصحاح، ج ٣، ص ١٦٦٢؛ المصباح المنير، ج ١، ص ١١٠؛ لسان العرب، ج ١١، ص ١٢٨، «جمل».
٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩.
٣. الأنعام (٦) : ١٤١.
٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٢٣.
٥ـ٧. راجع المعتمد، ج ١، ص ٢٩٣.
٨. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٥٣.

المصنّف في بعض كتبه[1].

وقيل: إنّ «معيّناً» بالنصب صفة لشيء يلزم منه التناقض، بل الأولى أن يكون بالرفع خبر مبتدإ محذوف.

والإجمال قد يكون في اللفظ وفي الفعل، والأوّل إمّا أن يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه، كاللفظ المشترك عند من يمنع من حمله على جميع معانيه أو يكون متقابلة كـ«القرء» للحيض والطهر، والمتواطئ المحتمل لكلّ فرد منه عند الأمر بأحدها قبل التعيّن، مثل قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾[2]. فإنّه قبل بيان مقداره مجمل؛ لتساوي نسبته إلى كلّ من أبعاضه.

أو حال استعماله في بعض موضوعه، كالعامّ المخصّص بالمجمل، مثل: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ ﴾[3]، فقيّد الحلّ بالإحصان، وهو غير معلوم حينئذٍ، وكقوله: ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[4]. فالمستثنى مجهول قبل التلاوة، وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء، ومثل ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[5] يقول الرسول: «المراد البعض» ولم يعيّنه، والمثال الأوّل مجمل باعتبار تخصيص العامّ بالصفة المجهولة، والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتّصل، والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول ﷺ، وهو تخصيص بالمنفصل من السنّة.

أو حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه، كالأسماء الشرعيّة والمجازيّة، فالأوّل، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[6]، ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾[7]؛ فإنّ المراد بهما غير ما وضع اللفظ له لغةً، وهي قبل بيانها غير معلومة.

---

١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
٢. الأنعام (٦): ١٤١.
٣. النساء (٤): ٢٤.
٤. المائدة (٥): ١.
٥. التوبة (٩): ٥.
٦. الإسراء (١٧): ٧٨.
٧. آل عمران (٣): ٩٧.

هذا مع علم النقل إلى الغير ولم يعلم ذلك الغير، أمّا لو لم يعلم النقل فإنّه لا يكون مجملاً؛ لوجوب حمله على موضوعه الأصلي.

والثاني، كما لو دلّ دليل على عدم إرادة حقيقة اللفظ منه، والمجازات متعدّدة، ولا أولويّة لأحدها، فإنّه يتحقّق الإجمال.

وقد يكون الإجمال في الفعل، كما لو صلّى ﷺ ولم يعلم أيّ وجه أوقع الصلاة من وجوب أو ندب، فإنّه يكون مجملاً محتاجاً إلى البيان، إلّا أن يقترن بتلك الصلاة ما يدلّ على الوجه، كما لو صلّى بأذان وإقامة فإنّه قرينة الوجوب.

[البحث الثاني والثالث في المجمل، والتحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان]

قال:

البحث الثاني: المجمل جائز في الحكمة، وواقع، كالآيات المتقدّمة.

احتجّ المخالف بأنّ القصد الإفهام، وإلّا لزم العبث، فإن ذكر معه البيان طال بغير فائدة، وإلّا لزم تكليف المُحال.

والجواب: المنع من الملازمة الأُولى إن كان المطلوب الإفهام التفصيلي، والمنع من الثانية؛ لجواز اقتران التطويل لمصلحة خفيّة أو ظاهرة، هي الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب.

البحث الثالث: التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان ليس مجملاً؛ لسبق فهم تحريم الأكل في ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ والوطء في ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾.

احتجّ الكرخي بأنّ متعلّقهما غير مقدور، فلا بدّ من إضمار، ولا اختصاص.

والجواب: المنع من عدم الاختصاص، وآية المسح ليست مجملةً؛ لأنّ الباء إن كانت للتبعيض ثبت التواطئ، وإلّا وجب الاستيعاب.

احتجّت الحنفيّة باحتمال الجميع والبعض فثبت الإجمال، وقد تقدّم جوابه.

ولا إجمال في الفعل المنفيّ؛ إذ أقرب مجاز إلى نفي الحقيقة ـ المستلزم لنفي جميع الصفات ـ نفي الصحّة المشاركة في العموم.

ودلالة المطابقة هنا وإن انتفت لا تلزم انتفاء دلالة الالتزام؛ لأنّ اللفظ بعد استقرار

الدلالة صار كالعامّ، فإذا خصّ في بعض الموارد، وهي الذات بقي الباقي مندرجاً تحت الإرادة.

احتجّ أبو عبد الله بأنّ الفعل موجود فلا بدّ من مضمر ينصرف النفي إليه، ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض.

والجواب: قد بيّنّا الأولويّة.

ولا إجمال في آية السرقة؛ إذ «القطع» حقيقة في الإبانة، واليد في العضو من المنكب، ولا في قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان»؛ لأنّ المفهوم نفي المؤاخذة.

ولا إجمال في العدد المنكّر للخروج عن العهدة بأقلّ مراتبه، وهو الثلاثة.

وقال السيّد المرتضى ﷺ: إن أراد الحاكم بالإجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حقّ، وإن أراد عدم تناوله للثلاثة فهو خطأ.

[تهذيب الوصول، ص ١٥٩ ـ ١٦٨٢]

أقول: هنا مسائل:

الأولى: المحقّقون على وقوع المجمل في كتاب الله، ومنعه شاذّ[1].

لنا: يجوز تعلّق المصلحة به دون التفصيل، فيقع تحصيلاً لها، ولوقوعه فيما تقدّم.

قالوا: لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان عبثاً إن لم يقصد به الإفهام، وإن قصد مع القرينة طال بلا فائدة، كـ«أريد منك عيناً، وأريد بها الذهب»، ولأنّ التنصيص على المعنى أسهل وأدخل في الفصاحة من المجمل المتعقّب بما يدلّ على المراد منه، وإن كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق؛ إذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدلّ عليه محال غير مقدور.

والجواب: إن أُريد الإفهام التفصيلي فلا عبث على تقدير انتفائه؛ إذ لا يلزم منه

---

١. لم نعثر عليه ولكن حكاه الزركشي في البحر المحيط، ج ٣، ص ٤٣ عن داود الظاهري.

نفي مطلق الإفهام، أو نفي القصد مطلقاً حتّى يلزم العبث، وهذا مَنْعُ الملازمة الأُولى.

وإن أُريد الإفهام المطلق أو الإجمال فلا تكليف بالمُحال إن جرّد عن البيان، ولا تطويل إن لم يجرّد؛ لاحتمال مصلحة خفيّة لا تعرفها عقولنا، أو فائدة ظاهرة، وهي استعداد المكلّف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل، واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب، وهذا هو المنع من الملازمة الثانية.

الثانية: التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان، مثل: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾[١]، و ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[٢]، ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾[٤]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[٥].

فقال محقّقوا المعتزلة والأشاعرة إلى أنّها ليست مجملةً، خلافاً لأبي عبد الله البصري[٦] وأبي الحسين الكرخي[٧] وبعض القدريّة[٨].

لنا: أنّه يسبق إلى الفهم حلّ الأكل وتحريمه من قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[٩]، و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[١٠]، وحلّ الوطء وتحريمه، ومبادرة المعنى

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٠.

٢. المائدة (٥): ٥.

٣. المائدة (٥): ١.

٤. المائدة (٥): ٣.

٥. النساء (٤): ٢٣.

٦. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٣.

٧. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٦١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٣.

٨. حكاه عنه الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٣.

٩. المائدة (٥): ١.

١٠. المائدة (٥): ٣.

عند إطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدّم، وإن كان مجازاً بحسب الوضع اللغوي، لكنّه بالنظر إلى العرف الطارئ حقيقة. سلّمنا لكنّه مجاز راجح على غيره من المجازات، وقد تعذّر حمل اللفظ على حقيقته، فتعيّن حمله على التقديرين.

قالوا: الأعيان غير مقدورة لا عدماً؛ لاستحالة الاختراع، ولا وجوداً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، فلا يتعلّق التحليل والتحريم بهما؛ لأنّهما من عوارض أفعال المكلّف، فلا بدّ من إضمار يصحّ تعلّقهما به من الأفعال؛ لئلّا يلغو الخطاب. فإمّا أن يضمر جميع ما يمكن إضماره منها أو بعضها. والأوّل باطل؛ لأصالة عدم الإضمار الموجب لتقدّره بما يدفع الضرورة، فتعيّن الثاني، وليس إضمار بعض منها أولى من غيره، فيجب إضمار بعض غير معيّن فيتحقّق الإجمال.

والجواب: المنع من الاحتياج إلى الإضمار؛ فإنّه إنّما يتحقّق إذا لم يكن اللفظ ظاهراً بحسب العرف في الفعل المقصود غالباً من تلك العين، وليس كذلك، فإنّ كلّ واحد مارس الألفاظ العربيّة يتبادر إلى فهمه عند قول القائل: «أحللت لك المذكّى»، و «حرّمت عليك الميتة» تحليل الأكل وتحريمه.

سلّمنا لكن لا نسلّم بطلان إضمار الجميع، وكونه موجباً لزيادة الإضمار المخالف للأصل معارَض بما أنّ إضمار البعض مفضٍ إلى الإجمال الموجب لتعطيل اللفظ، ولأنّ العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة.

سلّمنا لكن نمنع عدم أولويّة إضمار بعض معيّن، فإنّ إضمار المنفعة المقصودة من العين غالباً ـ كالاستمتاع من النساء والأكل من البهيمة ـ أولى؛ لكونه مفهوماً عند إطلاق اللفظ دون غيره ممّا يمكن إضماره.

الثالثة: المحقّقون على عدم إجمال «إمسحوا» لأنّ الباء إمّا للتبعيض، كقول الإماميّة وبعض الشافعيّة[1] أو للإلصاق، كقول أكثر الأُدباء، ولا إجمال فيها.

أمّا الأوّل؛ فلصدق البعض على كلّ من الأبعاض بالتواطؤ، فيتخيّر المكلّف

---

١. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٨.

في مسح أيّ بعض شاء منه؛ لأنّ المأمور به كلّي، فهو موجود في كلّ واحد منها، فلا إجمال.

وأمّا الثاني؛ فلوجوب مسح الجميع، كقول مالك[1] والحسن البصري[2] وأبي عليّ الجبّائي[3] والقاضي عبد الجبّار[4] وابن جنّي[5]؛ لأنّ الباء دخلت على المسح وقرنته بالرأس، وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه.

وقيل: الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين الجميع والبعض؛ لاستعمالها فيهما[6]، ففي الكلّ اتّفاقاً؛ لصدق الرأس على العضو بتمامه، وأمّا البعض؛ فلأنّه يقال: «مسحت رأس اليتيم» وإن كان قد مسح بعضه، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل، فتعيّن كونه حقيقةً في القدر المشترك بينهما، وحينئذٍ لا يتحقّق الإجمال، ويتخيّر المكلّف فيهما.

احتجّت الحنفيّة بأنّه يحتمل أن يكون المراد مسح جميع الرأس ومسح بعضه، ولا أولويّة لأحدهما، فكان مجملاً.

والجواب: نمنع عدم الأولويّة؛ لأنّ الباء إن كانت للتبعيض فالبعض أولى؛ عملاً بظاهر اللفظ، ولأنّه متيقّن الإرادة؛ لكونه لازماً لمسح الكلّ، وإن لم يكن للتبعيض كان حملها على إرادة الجميع أولى لما بيّنّا، ولأنّه يحصّل يقين البراءة والامتثال.

قال المرتضى:

إن كانت للتبعيض فهي مجملة؛ لعدم دلالة اللفظ على تعيين ذلك البعض لا على التخيير.

---

١. حكاه عنه السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٨.

٢ و ٣. حكاه عنه السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٩.

٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٩.

٥. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤.

٦. راجع المحصول، ج ٣، ص ١٦٥؛ والإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٢٩.

ثمّ أورد على نفسه أنّه لو كان معيّناً لبيّنه.

وأجاب بأنّه لو كان مخيّراً لبيّنه[١].

قال المصنّف: وليس بجيّد؛ لأنّ الإطلاق يدلّ على التخيير[٢].

ويشكل بعدم دلالة المطلق على الأفراد حتّى يدلّ على التخيير بينها. نعم، يدلّ على وجوب ماهيّة المسح الكلّيّة، فالإتيان بأيّ جزء يستلزم الإتيان بالكلّ.

الرابعة: الأكثر على أنّه لا إجمال في اللفظ الدالّ على نفي الفعل، مثل: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣]، و«لا عمل إلّا بنيّة»[٤]، و«لا صيام لمن لا يجمع النيّة من الليل»[٥]؛ لأنّ اللفظ إن كان له مسمّى شرعي كـ«الصلاة» و«الصيام» حمل على ظاهره من نفي مسمّاه عند انتفاء الأُمور المذكورة، كالقراءة في الصلاة، وتبييت النيّة في الصيام، وهو يقتضي كونها أجزاءً من تلك الأفعال المنفيّة أو شرائط لها.

وإن لم يكن له مسمّى شرعي، مثل: «لا عمل إلّا بنيّة» حمل على نفي الصحّة؛ لأنّ نفي الذات غير مقصود؛ لتحقّقها، فلا بدّ من إضمار حكم أو صفة ليضاف النفي إليه حذراً من تعطيل اللفظ، وإضمار الصحّة أولى؛ ولأنّ نفيها أقرب إلى نفي الذات من نفي باقي الصفات، ونفي غيرها، كالفضيلة والكماليّة ليس كذلك، فكان أبعد من نفي الحقيقة، وحمل اللفظ على ما هو أقرب إلى موضوعه أولى من حمله على الأبعد عنه وفاقاً، ولأنّ اللفظ دالّ على نفي الذات، والدالّ على نفي الذات دالّ على نفي جميع الصفات؛ لاستحالة بقاء الصفة عند نفي الذات، وحينئذٍ يكون قوله: «لا عمل إلّا بنيّة» مثلاً دالاً على نفي الذات، ونفي الصحّة ونفي الكمال يترك العمل

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٠٨.

٣. ورد بهذا المضمون مع تفاوت قليل في صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٩٥، ح ٣٤/٣٩٤؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٢٧٣، ح ٨٣٧؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ٢١٦، ح ٨٢٠.

٤. الكافي، ج ٢، ص ٨٤، باب النيّة، ح ١.

٥. لم نعثر عليه في المجامع الحديثيّة، ولكن ورد في سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٤٢، ح ١٧٠٠ بهذه العبارة: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل».

به في نفي الذات؛ لتحقّقها، فوجب العمل به في الباقي.

لا يقال: اللفظ ليس دالاًّ على نفي الصفات بالمطابقة، بل بالالتزام، وهي تابعة للمطابقة، أعني دلالة اللفظ على نفي الذات. فإذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام؛ لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه.

لأنّا نقول: إنّ اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقّق الوضع يصير بالنسبة إلى معانيه المطابقيّة والالتزاميّة كالعامّ بالنسبة إلى أفراده، فإذا قام الدليل على انتفاء إرادة المعنى المطابقي بقي معمولاً به في المعاني الالتزاميّة؛ لعدم المعارض.

قال المصنّف:

العموم إنّما حصل باعتبار الدلالتين معاً، فإذا عدمت المطابقة التي هي الأصل وجب عدم الأُخرى. بل الحقّ أنّ الدلالة الأصليّة باقية وإن انتفى الحكم[1].

احتجّ أبو عبد الله[2] والقاضي أبو بكر بأنّ الصلاة والعمل مثلاً موجودان، فامتنع صرف المنفيّ إليهما، ووجب صرفه إلى حكم من أحكامهما، وليس بعض الأحكام أولى من البعض الآخر، فإمّا أن يحمل اللفظ على الجميع، فيلزم زيادة الإضمار بلا ضرورة وهو خلاف الأصل، فتعيّن إضمار بعض غير معيّن، وهو معنى الإجمال[3].

والجواب: المنع من وجود ما له مسمّى شرعي، كالصلاة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النيّة؛ لأنّهما يصدقان على الصحيح منهما، وما ليس له مسمّى شرعي، كالعمل المتحقّق، فلا نسلّم أنّه لا أولويّة لبعض ما يمكن إضماره على البعض الآخر؛ فإنّ إضمار أعمّ الأحكام ـ كالصحّة مثلاً ـ أولى؛ لكونها أشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه، فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازاً.

واعلم أنّه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفيّ، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَا رَفَثَ وَلَا

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤١٤.

٢. حكاه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٠٩؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٦٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤١٠ ـ ٤١١.

٣. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤١٠؛ و ج ٣، ص ١٧.

فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ﴾[١]. وقد يكون لنفي وجوبه، كقوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»[٢].

الخامسة: لا إجمال في آية السرقة[٣].

وقال المرتضى[٤] وأتباعه هي مجملة في اليد[٥].

وقيل: في القطع[٦]؛ لاشتراك اليد بين معانٍ، وهو ملزوم للإجمال عند عدم القرينة، واشتراك القطع بين الإبانة، كما يقال: «قطعت الغصن»، وبين الشقّ، يقال: «قطعت يدي عند بَرْي القلم»، ويريد الجرح.

والجواب: نمنع الاشتراك، ومجرّد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة، وصدق اليد على ما عدا العضو من المنكب مجاز من باب تسمية الجزء باسم كلّه، وهو أولى من الاشتراك. «وقطعت يدي» مجاز في لفظ «اليد»؛ لأنّ المراد منها ذلك البعض المبان، لا في الآية[٧]، لأنّها متحقّقة.

اعترض بأنّ الإجماع واقع على عدم القطع من المنكب، فيكون مخالفاً للظاهر.

وأُجيب بأنّ المجاز أولى من الإجمال، ومخالفة ظاهر اللفظ مجاز.

وقيل: ليس بعض من اليد أولى من بعض فثبت الإجمال؛ إذ ليس المراد أيّ بعض، والإجزاء أيّ قطع.

السادسة: الأكثر عدم الإجمال في قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان»[٨]. خلافاً لأبي الحسين[٩] وأبي عبد الله البصري[١٠]؛ لأنّهما غير مرفوعين

---

١. البقرة (٢): ١٩٧.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٤٣، باب أنّه لا رضاع بعد فطام، ح ٥؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٦٠، ح ٤٢٧٦.

٣. المائدة (٥): ٣٨.

٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٥٠.

٥ و ٦. حكاه عن بعض الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٧١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٩.

٧. المائدة (٥): ٣٨.

٨. الكافي، ج ٢، ص ٤٦٣، باب ما رفع عن الأُمّة، ح ٢ بتفاوتٍ يسير.

٩. المعتمد، ج ١، ص ٣١٠.

١٠. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٥.

عن الأُمّة، فلا بدّ من إضمار ما يستقيم معه الكلام، فلا يضمر «الكلّ»؛ لكثرة المخالفة للأصل، مع إمكان دفع الضرورة بالأقلّ. والإجماع على ثبوت بعض الأحكام، وهو أنّ لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات، وذلك البعض الواجب إضماره ليس بمعيّن؛ لعدم دلالة اللفظ عليه فهو غير معيّن، وهو معنى الإجمال.

والجواب نمنع عدم دلالة اللفظ على بعض معيّن، فإنّه ظاهر في عدم المؤاخذة؛ لعرف أهل اللغة قبل ورود الشرع، فإنّ كلّ عارف باللغة يتبادر إلى ذهنه فهم رفع المؤاخذة عند قول السيّد لعبده: «رفعت عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني».

ونمنع وجوب الإضمار؛ إذ المراد بـ«الأُمّة» مجموع المسلمين، والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم. ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الأُمّة.

السابعة: قيل:

الإجمال متحقّق في العدد المنكّر نحو: «اعطه دراهم»؛ لصدقه على الثلاثة فما زاد، فلا يجوز التمسّك به في شيء قبل البيان[1].

وهو خطأ؛ لوضعه للقدر المشترك بين جميع المراتب، وهو مطلق الجمع، والثلاثة لازمة لذلك المشترك، فهي متيقّنة الإرادة بخلاف غيرها. وقول المرتضى[2] ظاهر.

---

١. راجع أُصول الجصّاص، ج ١، ص ١٨٥ـ١٨٦.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٤٦ـ٣٤٧.

[الفصل الثاني في المبيّن]

قال :

الفصل الثاني في المبيّن : وفيه مباحث :

الأوّل : البيان ، قد يكون بالقول ، وهو ظاهر .

وبالفعل ، كما بيّن ﷺ الصلاة والحجّ ، ويعلم كونه بياناً إمّا بالضرورة من قصده ، أو بقوله : « هذا بيان » وشبهه مثل : « صلّوا » و « خذوا » .

أو بالنظر ، كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبيّن ، فإنّه يكون بياناً ، وإلّا لتأخّر البيان عن وقت الحاجة .

وبالترك ، كما لو ركع في الثانية بغير قنوت ، فيعلم نفي وجوبه ، أو يسكت عن بيان الحادثة ، فيعلم انتفاء الحكم ، أو يترك فعلاً يتناوله وأُمّته ﷺ خطابه ، فيدلّ على تخصيصه إن كان قبل فعله ، أو نسخه عنه إن كان بعد فعله .

ومن قال : الفعل يطول فلا يقع بياناً أحال ؛ لأنّ القول قد يكون أطول .

[تهذيب الوصول، ص ١٦٣]

أقول : البيان لغةً مأخوذ من البين، وهو الفرقة بين الشيئين[١]، ويقال : التبيين والبيان، كالتكلّم والكلام.

وعرفاً قال الرازي : هو ما دلّ على المراد بخطاب لا يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد[٢].

وينبغي تقييده بقوله : «من حيث هو كذلك» أي مراد بذلك الخطاب؛ لئلّا ينتقض طرداً بالخطاب بلفظ مشترك قاصداً أحد معانيه، ثمّ خاطب هو أو غيره

---

١. الصحاح، ج ٤، ص ٢٠٨٢ ـ ٢٠٨٣؛ المصباح المنير، ج ١، ص ٧٠، «بين».

٢. المحصول، ج ٣، ص ١٥٠.

بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصّةً كـ«ذهب» بعد قوله «عين» قاصداً أنّها للذهب، فلولا الزيادة صدق الحدّ عليه وليس بياناً، وتقييد قوله: «لا يستقلّ بنفسه» بقوله: «بالنسبة إلى المخاطب» وإلّا انتقض عكساً بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها؛ فإنّها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة إلى العارف بها.

وأيضاً ينتقض عكساً ببيان المراد من العامّ المخصوص، كما لو قال: «اقتلوا المشركين» ثمّ قال: «المراد من عدا أهل الذمّة»، فإنّه بيان مع كذب الحدّ عليه؛ لاستقلال العامّ بالدلالة على المراد، وهو من عدا أهل الذمّة؛ فإنّ البيان هنا إنّما دلّ على عدم إرادة أهل الذمّة.

ويمكن الجواب عنه بأنّ المراد بالدلالة المطابقة، ودلالة العامّ على بعض مقصود بالتضمّن.

وينتقض عكساً أيضاً ببيان وجوه أفعال الرسول ﷺ، فإنّه بيان مع أنّه ليس دالاً على المراد بخطاب لا يستقلّ بنفسه.

وقال المرتضى[1] والجبّائيّان: البيان هو الدلالة[2].

والأجود أنّه ما دلّ على تعيين أمر مبهم من أمرين، أو أُمور محتملة الإرادة من قول أو فعل من حيث هو كذلك، والأخير لئلّا ينتقض طرده بقوله بعد عين: «ذهباً» على سبيل الاتّفاق.

وقيل: هو ما دلّ على المراد بطريق لا يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد[3].

والبيان نسبة بين المبيَّن والمبيِّن، يقال على البيِّن بنفسه وما ورد عليه بيانه، كالعامّ إذا ورد عليه المخصّص والمطلق إذا ورد عليه المقيّد، والمجمل إذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه.

والمبيِّن إمّا للأحكام الشرعيّة أو لغيرها، والقصد هنا هو الأوّل.

وهو إمّا قول، كالمراد من «القروء» «الأطهار».

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٢٩.

٢. حكاه عنهما السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٢٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٢٩.

٣. جعل الرازي هذا القول في المحصول، ج ٣، ص ١٥٠، اصطلاحاً للفقهاء.

أو فعل إمّا بأن يكون دلالته على البيان لمواضعة، كـ«الكتابة» و «عقد الأصابع» وقد وقع البيان به كما كان النبيّ ﷺ يكتب بالأحكام إلى عمّاله، أو لا بمواضعة، كالإشارة، كقوله ﷺ هكذا، وأشار بأصابعه، وكما بيّن الصلاة والحجّ بفعله، أو ترك كما ذكر، أو سكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها، أو ترك مدلول ظاهر الأمر المتناول له ولأُمّته، فيعلم أنّه مخصوص، واختصاص حكم العامّ بأُمّته، وإن كان تركه بعد فعله مرّةً أو مراراً علم نسخه عنه، ثمّ إن ثبت مساواة أُمّته له فيه نسخ عنهم.

ثمّ العلم بكون الفعل بياناً قد يكون ضرورةً، كما لو أمر بفعل ثمّ أتى به مقترناً بما أفاد الضرورة بكونه بياناً للمأمور به، كصلاته وحجّه.

وقد يكون بالدليل اللفظي، كما لو قال ﷺ: هذا بيان للمجمل وشبهه، كما بيّن ﷺ الصلاة والحجّ والوضوء بقوله: «صلّوا» و «خذوا»، و «هذا وضوء».

وقد يكون بالدليل العقلي، كما لو أمر بفعل مضيّق بلفظ مجمل، وفَعَلَ ﷺ فعلاً صالحاً لبيانه، ولم يبيّن بالقول أنّ ذلك بيان، فإنّه يعلم كونه بياناً بالدليل العقلي، وهو أنّه لو لم يكن ذلك الفعل بياناً لزم عدم البيان عند الحاجة إليه، والتالي باطل، وإلّا لزم التكليف بالمحال.

وقيل: الفعل لا يكون بياناً[1]؛ لأنّه قد يطول فيفضي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والجواب: القول قد يكون أطول، كما لو وصف أفعال ركعة وكيفيّاتها واحتاج إلى تكرارها لتحفظ، وحينئذٍ إن كان أحدهما أطول بحيث يوجب تأخير البيان قدّم الأقصر، وإن تساويا جاز بهما.

[البحث الثاني والثالث: الفعل والقول والبيان]

قال:

البحث الثاني: الفعل والقول إن اتّفقا فالأوّل بيان والثاني تأكيد، وإن تنافيا،

---

١. حكاه العلّامة عن شاذّ في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٣٢.

كما لو طاف طوافين وأمر بواحد. قال أبو الحسين: المتقدّم بيان.

وقيل: القول؛ لأنّه بيان بذاته، ولأنّه جمع بين الدليلين؛ إذ الفعل يحتمل أنّه من خواصّه عليه السلام.

البحث الثالث: البيان قد يساوي المبيّن في القوّة والضعف، وقد يكون معلوماً والمبيّن مظنوناً وبالعكس، كما في تخصيص المعلوم بالمظنون، ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما. [تهذيب الوصول، ص ١٦٤]

أقول: هنا مسألتان:

الأُولى: إذا اتّفق فعل وقول صلح كلّ منهما للبيان، فالحقّ أنّهما إن كان مدلولهما واحداً فالسابق بيان واللاحق تأكيد له؛ لحصول الكشف في الأوّل، فإن علم التأريخ فالبيان هو الأوّل، وإن جهل علم في الجملة أنّ أحدهما بيان.

هذا إذا تساويا في قوّة الكشف والإيضاح، أمّا لو تفاوتا لم يصلح الأضعف لتأكيد الأقوى، فإن علم تقدّم الأضعف فالأقوى مؤكّد. وكذا مع الجهل؛ إذ لا يمكن تقديم الأضعف وإلّا لتأكّد الأقوى.

ويشكل بالمنع من عدم جوازه، كشهادة الواحد المؤكّدة للاثنين.

سلّمنا، لكنّ التأكيد ليس بالأضعف وحده بل بالمجموع وإن تنافيا ظاهراً، كما روي عنه عليه السلام أنّه قال: «من قرن الحجّ إلى العمرة فليطف لهما طوافاً واحداً»[1]، مع أنّه طاف طوافين، وسعى سعيين، فإن تقدّم أحدهما الآخر كان المتقدّم بياناً عند أبي الحسين[2]. فإن كان هو القول فالطواف الثاني ندب، وإن كان الفعل كان واجباً؛ لأنّ بيان الواجب واجب.

وقال الآمدي: إن تقدّم القول فهو بيان، ويحمل الطواف الثاني على الندب[3]، وإلّا

١. ورد بهذا المضمون في مسند أحمد، ج ٢، ص ١٧٨، ح ٥٣٢٧؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ٩٠٣ ـ ٩٠٤، ح ١٨١ ـ ١٨٢؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢٣٢، ح ٢٩٢٩.
٢. المعتمد، ج ١، ص ٣١٣.
٣. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٧ ـ ٢٨.

نسخ مدلول القول، والجمع بين الدليلين أولى من نسخ مدلول أحدهما، وفعله للطواف تأكيد للقول وإن تأخّر. فالفعل وإن دلّ على وجوب الطواف الثاني إلّا أنّ القول بعده يدلّ على عدم وجوبه، والقول بإهمال دلالة القول ممتنع، فلم يبقَ إلّا أن يكون ناسخاً لوجوب الطواف الثاني في حقّه، وأن يحمل قوله على وجوب الأوّل دون الثاني في حقّ أُمّته دونه، وأمّا إن جهل المتقدّم منهما فالأولى تقدير تقدّم القول وجعله بياناً لاستقلاله في الدلالة بنفسه، بخلاف الفعل المفتقر إلى القرينة، ولأنّه لو تقدّم القول حمل الفعل على ندبيّة الثاني، ولو قدّر تقدّم الفعل لزم تعطيل القول أو كونه ناسخاً لحكم الفعل، أو أن يكون الفعل بياناً لوجوب الطواف في حقّه ﷺ دون أُمّته. والقول دليل على عدم وجوبه في حقّ أُمّته، والإهمال والنسخ خلاف الأصل، والافتراق بين النبيّ ﷺ وبين أُمّته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة إلى الاشتراك؛ إذ هو الغالب في الأحكام[1].

وقيل: القول بيان تقدّم أو تأخّر؛ لأنّه بيان بنفسه[2]، والفعل بطريق آخر عقلي أو نقلي أو قرينة حاليّة، ولأنّ فيه جمعاً بين الدليلين؛ لاحتمال كون الفعل خاصّاً به، والأمر بواحد بياناً للأُمّة وإن جهل التأريخ.

قال أبو الحسين: يكون البيان القول[3]، لما ذكر، ولأنّ فرض تأخّر القول مفضٍ إلى كونه ناسخاً أو معطّلاً بخلاف عكسه؛ لجواز كونه من خواصّه، فلا نسخ، ولا تعطيل فيه.

ويمكن أن يقال: ما مثّل به غير مطابق؛ إذ ليس القول وارداً على مجمل ليكون بياناً له، بل هو حكم مبتدإ وفعله ﷺ لا ينافي قوله إلّا بتقدير أن يقول: «فليطف لهما طوافاً واحداً لا أزيد» ويحضر وقت التكليف بالخطاب؛ لئلّا يتأخّر البيان عن وقت الحاجة، أمّا على تقدير عدم هذه الزيادة أو عدم حضور وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة؛ إذ إيجاب طوافين لا ينافي إيجاب واحد ولا نسخه، إلّا عند من

---

١. لاحظ الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣ ـ ٤، ص ٢٧ ـ ٢٨.

٢. المحصول، ج ٣، ص ١٨٣.

٣. المعتمد، ج ١، ص ٣١٣.

يقول: إنّ الزيادة في العبادة نسخ.

الثانية: مساواة البيان للمبيّن في القوّة والضعف أو عدمها تارةً في طريقهما - أي دليل صدورهما عن الشارع - وتارةً في دلالتهما على معناهما. أمّا الأوّل فذهب الكرخي إلى وجوب كون البيان معلوماً إذا كان المبيّن معلوماً[1]؛ ولهذا ردّ خبر الأوساق، وهو قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[2]. وعمل بقوله: «فيما سَقَت السماء العُشر»[3]. والمحقّقون على خلافه.

وجواز كلّ من الأقسام الأربعة الممكنة - أعني كونهما معلومين ومظنونين - وأحدهما لتخصيص الكتاب والمتواتر بالواحد.

وأمّا الثاني فإن كان المبيّن مجملاً كفى في بيانه تعيّن أحد احتماليه بأدنى ما يرجّحه على الآخر؛ لوجوب العمل بالراجح وإن كان ظاهراً في أحدهما. كالعامّ والمطلق وجب كون المخصِّص أقوى دلالةً من العامّ على صورة التخصيص وكون المقيِّد أقوى دلالةً على التقييد من المطلق على الإطلاق؛ إذ لو تساويا لزم الوقف، ولو كان البيان مرجوحاً استحال العمل به وإلغاء الراجح، بل يتعيّن عكسه.

أمّا مساواتهما في الحكم فقيل: بيان الواجب واجب[4]. فإن أُريد به أنّ بيانه على الرسول ﷺ واجب، وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجباً، وإن كان مجملاً فهو باطل، فإنّ بيان المجمل واجب مطلقاً، سواء تضمّن فعلاً واجباً أو غيره من الأحكام، وإلّا لزم التكليف بالمُحال.

ويشكل بالمنع من اللزوم المذكور، فإنّ ما عدا الواجب فعله أو تركه من المباح

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٨٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٣٧.

٢. مسند أحمد، ج ٣، ص ١١٩، ح ٨٩٧٩؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٣٨٤؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ٦٧٣، ح ٩٧٩؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٩٤، ح ١٥٥٨؛ الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٢٢، ح ٦٢٦.

٣. سنن النسائي، ج ٥، ص ٤٢، ح ٢٤٨٥ - ٢٤٨٦؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٨١، ح ١٨١٦؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٠٨، ح ١٥٩٧؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ٢٢٠، ح ٧٤٩٠ بتفاوتٍ قليل في بعض المصادر.

٤. حكاه عن قوم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٨٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٣٨.

والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما مرّ، ولا يلزم من عدم بيانه التكليف بالمُحال.

قال المصنّف:

المندوب والمكروه وإن لم يكونا من التكليف، إلّا أنّ أحدهما مطلوب الفعل، والآخر مطلوب الترك، فيجب فيهما البيان؛ لأنّ طلب الفعل والترك يستدعي الفهم، ولأنّ الخطاب بهما وبالمباح لا بدّ فيه من بيان، تحصيلاً لغرض الإفهام[1].

ويشكل بالمنع من وجوب بيانهما؛ فإنّه المتنازع، واستدعاء الطلب الفهم ممنوع.

سلّمنا، لكنّه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب.

سلّمنا، لكنّ الفهم حاصل إجمالاً بلا بيان وهو كافٍ، وكذلك الغرض من الخطاب إنّما هو الإفهام مطلقاً لا التفصيل.

[البحث الرابع: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة]

قال:

البحث الرابع: الإجماع على أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلّا عند من يجوّز تكليف المُحال.

ومنع أبو الحسين من تأخيره إلى وقت الحاجة في كلّ خطاب له ظاهر يراد منه غيره، مثل العامّ المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة، واكتفى بالإجمال، وجوّز في مثل المتواطئة والمشتركة.

وجوّز الأشاعرة التأخير في الجميع إلى وقت الحاجة.

وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع إلّا النسخ.

احتجّ أبو الحسين بأنّ إرادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الإشعار إغراء بالجهل، فيكون قبيحاً.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٤٠.

احتجّت الأشاعرة بقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ ، وبأنّه أمر بذبح بقرة معيّنة ، بقوله : ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ ﴾ ، ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ ﴾ ، ولم يبيّنها وقت الخطاب ، وإلّا لما سألوا . وبقول ابن الزبعرى لمّا نزل ﴿ فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ : لأخصمنّ محمّداً قد عُبِدَت الملائكة والمسيح ، وبأنّه يجوز تخصيص الميّت قبل الفعل إجماعاً ، وذلك يقتضي الشكّ في المراد بالخطاب مع عدم تقدّم البيان .

والجواب عن الأوّل : إنّما يلزم الإغراء لو لم يتقرّر في العقل تجويز التخصيص ، كما في المتشابه .

وعن الثاني أنّه يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وكذا الثالث . وعن الرابع أنّه جهل من السائل ؛ فإنّ « ما » لا تتناول العقلاء حقيقةً .

وعن الخامس أنّ التكليف مشروط بالسلامة ، وهو ثابت عند كلّ عاقل ، ونحن مكلّفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة .

تنبيه :

جوّز السيّد المرتضى تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة ؛ لإمكان اقتضاء المصلحة ذلك ، والأمر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم ؛ لانصراف المنزل إلى القرآن عرفاً .

تذنيب :

يجوز أن يُسمِع الله تعالى المكلّف العامّ من غير إسماع المخصّص ، ويكون مكلّفاً له بطلب الخاصّ ، فإن وجده عمل به ، وإلّا عمل بظاهر العامّ ؛ لأنّهم سمعوا : ﴿ فَاقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ ، ولم يسمعوا « سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب » إلّا بعد حين ، ولجواز إسماع العامّ المخصوص بالعقل وإن افتقر إلى نظر .

احتجّ أبو الهذيل وأبو عليّ بأنّ فيه إغراءً بالجهل ، ومنعا عن العمل بالعموم ، إلّا بعد البحث عن المخصّص في أقطار الأرض .

والجواب : لا إغراء مع ظنّ التخصيص وعدم اليقين بالعموم ، وظنّ الاستغراق كافٍ في الاحتجاج والعمل بالعامّ ، فعلى هذا لا يجوز العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص إجماعاً .

[تهذيب الوصول ، ص ١٦٤ ـ ١٦٧]

أقول: أجمع مَن منع تكليف المُحال على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأمّا عن الخطاب فجوّزه بعض الأشاعرة[١] والحنيفيّة مطلقاً[٢]. ومنعه أبو إسحاق المروزي[٣] وأبو بكر الصيرفي مطلقاً[٤].

وقال المرتضى[٥] والكرخي: يجوز تأخير بيان المجمل خاصّةً[٦].

وقال أكثر المعتزلة: كالجبّائيّين[٧] وعبد الجبّار: يجوز تأخير بيان النسخ خاصّةً[٨].

وقال أبو الحسين: يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر، كالمجمل[٩]. إمّا باشتراك اللفظ أو تواطؤه، أمّا العامّ المراد به الخصوص، أو المطلق المراد منه المقيَّد، والمنسوخ أي الحكم المتعقّب بناسخ، والحقيقة المراد بها المجاز، والمنكّر المراد به المعيّن، فلا يجوز تأخيره مطلقاً. نعم، يكتفى فيه بالبيان الإجمالي إلى وقت الحاجة ويؤخّر التفصيلي إليها، كقوله: «هذا العامّ مخصوص» أو «هذا الحكم سينسخ»، فله ثلاث دعاوٍ:

الأولى: امتناع تأخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب.

الثانية: الاكتفاء فيه بالإجمالي.

الثالثة: جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له.

والمصنّف ذكر حجّته على الأوّل لا غير. وتقريرها أنّه لو خاطب الشارع بما له

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٨٨؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٠.

٢ ـ ٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٤١.

٥. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٦٣.

٦. حكاه عنه السيّد المرتضى ي الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٦٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٤١.

٧ و ٨. حكاه عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣١٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٤٢.

٩. المعتمد، ج ١، ص ٣١٦.

ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم أحد أُمور ثلاثة: إمّا خروج الخطاب عن كونه خطاباً، أو الإغراء بالجهل، أو التكليف بالمُحال؛ لأنّه إن لم يقصد الإفهام أصلاً لزم الأوّل، وإن قصد إفهام ظاهره مع عدم إرادته لزم الثاني، وإن قصد خلاف ظاهره لزم الثالث.

وأمّا الدعوى الثانية فظاهرة، فإنّ المفسدة، وهي الإغراء بالجهل ترتفع بالإجمال.

وأمّا الثالثة؛ فلإمكان تعلّق الغرض بالخطاب إجمالاً؛ لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره[1].

وأجاب المصنّف بمنع لزوم الإغراء لتحقّق التقرير في العقل؛ لجواز إرادة خلاف الظاهر، كالمتشابهات[2].

ويشكل بوجود الدليل العقلي في المتشابهات، بخلاف المتنازع، وجواز إرادة خلاف الظاهر لا ينفي اعتقاد إرادة الظاهر. نعم، هو ظنّ؛ لخلوّه عن الجزم.

احتجّت الأشاعرة بوقوعه في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[3] ومعنى ﴿قَرَأْنَـٰهُ﴾ أنزلناه، و﴿ثُمَّ﴾ للتراخي.

ويشكل بدلالتها على تأخير البيان عن الإنزال، والمتابعة في التلاوة لا على التأخير عن الخطاب؛ إذ التلاوة وتلقين القرآن ليس خطاباً؛ لأنّه قد لا يقصد به الإفهام، ولقوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[4]، وهي معيّنة لوصفها بالصفرة وغيرها، ولسؤالهم تعيّنها، ولو كانت منكّرة لما احتاجوا إليه، ثمّ لم يبيّنها لهم إلّا بعد السؤال.

ويقول ابن الزبعرى[5]: الملائكة والمسيح حصب جهنّم؛ لأنّهم عُبِدوا، فتأخّر

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٤٢ـ ٤٤٥.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٤٧ وما بعدها.

٣. القيامة (٧٥): ١٨ـ ١٩.

٤. البقرة (٢): ٦٧.

٥. هو عبد الله بن الزبعرى شاعر قريش في الجاهليّة، كان أشدّ الناس على النبيّ ﷺ والمسلمين، ثمّ أسلم عام الفتح، واعتذر، ومدح النبيّ ﷺ (توفّي حدود سنة ١٥ هـ). راجع الأعلام، الزركلي، ج ٤، ص ٨٧.

بيانه إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ ﴾[١]، وللإجماع على جواز أمر المكلّفين مع جواز موت كلّ واحد منهم قبل الفعل، وهو يوجب الشكّ في المراد بالخطاب. وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصاً لم يتقدّم بيانه.

والجواب: أنّ الأوّلين دلّا على التأخير عن وقت الحاجة، وهو باطل إجماعاً، فوجب التأويل، فالمراد بـ«البيان» الإظهار والاشتهار، وهو وفق اللغة[٢]. يقال: بأن الكوكب وسور المدينة، وهو أولى من حمل البيان على بيان المجمل والعامّ والمقيّد، لعود ضمير «بيانه» إلى مجموع القرآن، ومجموعه لا يحتاج إلى البيان بالمعنى الثاني، فلو حمل اللفظ عليه عاد الضمير إلى البعض، وهو خلاف الظاهر، ولأنّ «البيان» في الآية مضاف إلى القرآن، والبيان بالمعنى الثاني بيان للمراد من القرآن لا له، والبيان بالمعنى الأوّل مضاف إلى القرآن لا إلى مدلوله، والمراد منه فهو أولى، ولإمكان أن يراد بقوله: ﴿ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾[٣] وجوب تلاوته، والبيان بيان الأحكام، وحال التلاوة ليس مكلّفاً بالأحكام التي تضمّنها الخطاب.

وردّ بأنّه مخاطب بها قبل البيان وإن لم يكلّف بها، وهذا التأويل إنّما يدلّ على المنع من تأخير البيان حال التكليف، لا عن الخطاب، ولأنّ «ثمّ» جاءت لغير التراخي في قوله: ﴿ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ ﴾[٤]، ﴿ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ ﴾[٥]، ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾[٦].

قال الرازي: «ثمّ» للتراخي بالتواتر[٧]، فلا يصحّ المنع.

قلنا: لم نمنع كونها للتراخي، بل قلنا: جاز أن يكون المراد غيره، فلا يتمّ

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ١٩٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٤ ـ ٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٥٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١. والآية في الأنبياء (٢١): ١٠١.

٢. الصحاح، ج ٤، ص ٢٠٨٣، «بين».

٣. القيامة (٧٥): ١٨.

٤. يونس (١٠): ٤٦.

٥. الأنعام (٦): ١٥٤.

٦. البلد (٩٠): ١٧.

٧. المحصول، ج ٣، ص ١٩١.

دليلكم؛ لعدم سلامته عن الاحتمال، أو نقول بقوله. ثمّ إنّ التراخي عن جمعه في اللوح المحفوظ، لا عن وقت الخطاب. و «البقرة» غير معيّنة، بل هي منكّرة؛ لظاهر الآية[1]، ولأنّها لو كانت معيّنةً لما استحقّوا التوبيخ بالسؤال. وسؤالهم البيان إمّا لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعيّنة، أو ليمتحنوا في الإخبار عن المغيّبات؛ لأنّهم وإن كلّفوا بذبح أيّ بقرة شاؤوا إلّا أنّهم لا يذبحون إلّا معيّنة، أو أنّه تعالى كلّفهم بالتعيين بعد السؤال للمصلحة، كما قال ابن عبّاس: إنّهم لو ذبحوا أيّة بقرة لأجزأتهم، لكنّهم شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم[2].

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون بيّنها بياناً إجماليّاً، وسؤالهم عن التفصيل، والبيان الإجمالي جاز أن يكون من موسى ﷺ وإن لم يكن في الآية.

وابن الزبعرى غلط من وجهين:

الأوّل: أنّ «ما» لمن لا يعقل.

الثاني: أنّ العرب لم يعبدوا الملائكة والمسيح، وإنّما كانوا يعبدون الأصنام والأوثان، والخطاب لهم.

اعترض بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾[3]، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾[4]، ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾[5]. ولفهم ابن الزبعرى كونها لمن يعقل، وهو من فصحائهم، ولأنّها لو اختصّت بمن لا يعقل لما نزلت الآية الأُخرى، ولاستغنائها عن التقييد بقوله: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[6].

وأُجيب بالدلالة على الاستعمال في مَن يعقل لا على الحقيقة. وعن الثاني بأنّ النبيّ ﷺ قال له: «ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أنّ «ما» لمن لا يعقل؟»[7].

---

١. إشارة إلى الآية ٦٧ من البقرة (٢).

٢. تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٠٩، ذيل الآية ٦٧ من البقرة (٢).

٣. الشمس (٩١): ٥.

٤. الكافرون (١٠٩): ٣.

٥. الليل (٩٢): ٣.

٦. المائدة (٥): ٧٦.

٧. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٦٧.

واتّباع قول النبيّ أولى، والآية نزلت للتأكيد، وكذا التقييد.

وأمّا التكليف فمشروط بسلامة المكلّف، وهذا القدر معلوم للعقلاء، ونحن مكلّفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلّف وسلامته ممّا يزيله، فلا يفتقر إلى بيان.

واحتجّ المانع مطلقاً بأنّ المقصود من الخطاب الإفهام والمجمل لا يفهم؛ للتردّد في معانيه.

والجواب: المكلّف يفهم أنّه مكلّف بأحد أمرين أو أُمور، فيعزم على الفعل فيثاب.

واعترضه المصنّف بأنّ النزاع فيما لو كانت صيغة الأمر مشتركةً، كما في صورة المأمور[1].

ويشكل بأنّ لمانع أن يمنع ذلك، وكيف لا؟ والأمثلة المنقولة عن الأُصوليّين مصرّحة بأنّ النزاع إنّما هو في الإجمال في المأمور به لا في الأمر، وكذا حجّتهم.

سلّمنا، لكن على ذلك التقدير يفهم المكلّف أنّه يجوز أن يكون مأموراً بأحد الأمرين، فيعزم على الامتثال فيثاب.

واعلم أنّ المرتضى جوّز تأخير النبيّ ﷺ بتبليغ بعض ما يوحى إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة[2]، وهو اختيار المحقّقين، كالقاضي عبد الجبّار[3]؛ لتبعيّته للمصلحة، وربما تساويا، وربما تضمّن التأخير مصلحةً، فلا يكون تقديم التبليغ متعيّناً على الإطلاق.

قالوا: قال تعالى: ﴿ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾[4]، والأمر للفور، وأقلّه أنّه واجب، فيكون تاركاً للواجب، وهو مُحال.

والجواب: نمنع الفوريّة، فلا إخلال البتّة بالواجب.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٧٤.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٣٦٠.

٣. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٧٧.

٤. المائدة (٥): ٦٧.

سلّمنا، لكنّ المراد بـ«المنزل» إنّما هو القرآن عرفاً، وهو لا يعمّ الأحكام المدّعى وجوب تبليغها، وهو جواب عبد الجبّار.

سلّمنا ذلك، لكن إنّما يتناول ما أُنزل إليه من الأحكام قبل وقت الأمر بالتبليغ، ولا يتناول ما سينزل إليه منها؛ لأنّ لفظة «أُنزل» ماضٍ، فلا يتناول الحال والاستقبال.

ثمّ القائلون بامتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز إسماع الله تعالى المكلّف العامّ من دون الدليل المخصّص، ويكون مكلّفاً بطلبه، فإن وجده عمل بمقتضاه، وإلّا فبظاهر العموم، مع اتّفاقهم على الجواز إذا كان الدليل عقليّاً.

فقال أبو هاشم[1] والنظّام[2] وأبو الحسين: يجوز[3]، ومنعه أبو عليّ[4] وأبو الهذيل[5].

لنا: وقوعه لسماعهم: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[6]، والمجوس مشركون، ثمّ سمعوا عنهم ما ذكر بعد مدّة طويلة، واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر؛ لما رواه عبد الرحمن[7]، ولجواز سماع المخصوص بالعقل وإن احتاج إلى نظر فيجوز بالسمع؛ لأنّ العلّة في الجواز هناك إنّما هي تمكّن المكلّف من معرفة المراد بالخطاب العامّ، وهي بنفسها متحقّقة في المتنازع.

احتجّا بلزوم الإغراء بالجهل؛ لاعتقاد إرادة الاستغراق، والواقع خلافه، ولأنّه لم يجز للمجتهد العمل بعامّ حتّى يبحث عن المخصّص؛ لعدم جواز العمل بالعامّ مع

---

١ و ٢. حكاه عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٣١؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٢١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٧٩.

٣. المعتمد، ج ١، ص ٣٣١.

٤ و ٥. حكاه عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٣١؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٢١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٧٩.

٦. التوبة (٩): ٥.

٧. صحيح البخاري، ج ٣، ص ١١٥١، ح ٢٩٨٧.

جواز المخصّص.

والجواب: المخصّص مظنون التحقّق باعتبار تخصيص أكثر العمومات والعموم غير المرادة من اللفظ، ولا يجب البحث؛ لظنّ الاستغراق الذي يكفي في العمل؛ لأنّ عدم الظفر بالمخصّص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظنّ التخصيص، وينضمّ إلى ذلك كون العامّ حقيقة في الاستغراق، فيحصل ظنّ انتفاء التخصيص والعمل بالظنّ واجب، فعلى تقدير جواز إسماع المكلّف ذلك من دون المخصّص لا يجوّز العمل بالعامّ إلّا بعد البحث عن المخصّص.

واختلف هنا، فقال القاضي: يمتنع العمل به واعتقاد عمومه، إلّا بعد الجزم بانتفاء المخصّص[1]؛ لأنّ احتمال المعارض يمنع معه الجزم بعمومه والعمل به، ولا يمنع حصول الجزم بانتفاء المخصّص، بل يمكن حصوله بأن تكون المسألة التي تمسّك فيها بالعموم ممّا ذكر الخلاف فيها بين العلماء وطال النزاع بينهم، ولم يظهر أحد منهم على ما يوجب التخصيص، فيعلم أنّه لا مخصّص، وإلّا لما خفي عليهم، ولأنّه لو كان المراد بلفظ العموم الخصوص لنصب الله تعالى عليه دليلاً وجوباً.

وقال الأكثر ـ كالجويني[2] والغزالي[3] وابن سريج ـ: لا يشترط الجزم بانتفاء المخصّص[4]، بل يكفي الظنّ. فإنّ طريق الجزم بانتفائه هو السبر[5] وهو غير يقيني، وخوض العلماء لا يجب في كلّ عامّ، أو تجويز اطّلاع بعضهم على المخصّص ولم ينقل، وهذا قريب.

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٨٦.

٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٨٦.

٣. المستصفى، ج ٢، ص ١٧٨.

٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٨٦.

٥. سبرت القوم سبراً: تأمّلتهم واحداً بعد واحد لتعرف عددهم. المصباح المنير، ج ١، ص ٢٦٣، «سبر».

[البحث الخامس : مَن يريد الله تعالى إفهامه بالخطاب]

قال :

البحث الخامس : كلّ من يريد الله تعالى إفهامه بالخطاب وجب بيانه له، إمّا لأن يعمل به، كالعالم في الصلاة، أو لا لذلك، كالعالم المكلّف بمعرفة أحكام الحيض وشبهه، ومن لا يريد إفهامه لا يجب عليه بيانه له، ثمّ قد يراد منه العمل كالعاميّ؛ فإنّه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي. [تهذيب الوصول، ص ١٦٧]

أقول : أشار إلى بيان ما يجب البيان له، فكلّ من أراد الله تعالى إفهامه خطابه المجمل وجب بيانه له، وإلّا لزم تكليف المُحال، ومن لا يريد لا يجب؛ لعدم تعلّق الخطاب به. ثمّ المراد إفهامه قسمان :

الأوّل : من يراد منه فعل ما تضمّنه الخطاب إن تضمّن فعلاً، كالعالم في الصلاة، فإنّه مكلّف بفعلها.

الثاني : من لا يراد منه ذلك، كالعالم في مسائل الحيض وشبهه ممّا يعرض للنساء، والذين لا يراد منهم فهم خطابه قد لا يراد منهم فعل ما تضمّنه الخطاب، كالعوامّ بالنسبة إلى الحيض والنساء بالنسبة إلى ما يختصّ الرجال، وكأُمّة محمّد ﷺ بالنسبة إلى الشرائع المتقدّمة، وقد يراد منه فعله، كالعامّي بالنسبة إلى العبادات، والنساء إلى الحيض، فإنّ المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي، وليسوا مكلّفين بسماع القرآن والحديث المتضمّن للحكم، فضلاً عن معرفة وجوه دلالتها.

[الفصل الثالث في الظاهر والمؤوّل]

قال :

الفصل الثالث في الظاهر والمؤوّل، وقد مضى تعريفهما.

ومن التأويل بعيد وقريب، فمن البعيد تأويل الحنفيّة قوله ﷺ لابن غيلان، وقد أسلم على عشر : «أمسك أربعاً وفارق سائرهنّ»، بابتداء النكاح أو إمساك المتقدّمات؛ لقرب عهده بالإسلام.

وأبعد منه قوله ﷺ لفيروز الديلمي عند إسلامه على الأُختين : «أمسك أيّتهما شئت»؛ فإنّه اقتضى التخيير من غير تفصيل، ومنه ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾، بإضمار «طعام» للتساوي في دفع الحاجة بين ستّين يوماً وبين واحد ستّين يوماً؛ لإمكان قصد فضل الجماعة، وحضور مستجاب الدعوة فيهم، وليس ببعيد حمل آية الزكاة على بيان المصرف؛ لأنّ سياق الآية للردّ على لمزهم في المعطين، ورضاهم إن أخذوا، وسخطهم إن منعوا. [تهذيب الوصول، ص ١٦٨]

أقول : الظاهر لغةً : الواضح[1]، والمؤوّل : مشتقّ من آل يؤول، أي رجع[2]، ومنه : تأوّل فلان المعنى الفلاني بكذا، أي نظر ما يؤول معناه إليه، وقد تقدّم تعريفهما؛ إذ التقسيم مفيد للتعريف، بل قد يفيد التحديد التامّ إذا كان المقسوم جنساً قريباً، والمقسّمات فصولاً، ولما قبل الرجحان الشدّة والضعف، بحيث يمنع النقيض تارةً وأُخرى دونه، وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار إلى نصّ وظاهر كان مقابله ــ وهو المرجوح ــ كذلك، والقرب والبعد إضافيّان، يختلفان بالنسبة إلى الأشخاص

---

١. الصحاح، ج ٢، ص ٧٣٢؛ المصباح المنير، ج ٢، ص ٣٨٧، «ظهر».

٢. المصباح المنير، ج ١، ص ٢٩، «أول».

وغيرها، فمن ثمّ انقسم التأويل إلى القريب والبعيد، ولا يصار إلى التأويل إلّا إذا تعذّر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه، ولا بدّ من احتمال اللفظ لما صرف إليه وإن بعد، وأن يكون المؤوّل ذا فطنة، وعلم بمدلولات الألفاظ، بحيث يعرف تفاوتها في احتمال إرادتها، فمن البعيد تأويلهم قوله ﷺ لابن غيلان[1]، وقيل: غيلان بن سلمة الثقفي[2]... إلى آخره، يحمل لفظ «الإمساك» على ابتداء النكاح، و «الفرقة» على عدم التزويج، أو على إمكان وقوع النكاح قبل حصر النساء في عدد، وكان صحيحاً؛ لأنّ أنكحة الكفّار لا تبطل منها إلّا ما خالف الإسلام، أو أنّه أمره باختيار أوائل النساء[3].

ووجه البعد أنّ قوانين اللفظ تمتنع منها؛ لأنّ المتبادر إلى الفهم من لفظ «الإمساك» إنّما هو الاستدامة دون التجديد، ولتفويض النبيّ ﷺ «الإمساك» و «الفرقة» إلى اختيار الزوج مع حصول الفرقة عندهم بغير اختياره بنفس إسلامه، وتوقّف ابتداء النكاح على رضاهنّ، ولأنّ الأمر إمّا للوجوب أو للندب، وحصر التزويج في العشر ليس واجباً ولا ندباً وإن استحبّ النكاح في الجملة؛ لجواز نكاح غيرهنّ، والمفارقة ليست من فعل الزوج حتّى يؤمر بها، والحصر ثابت ابتداءً، وإلّا لنقل تزويج بعض المسلمين بأكثر من أربع، ولمّا لم ينقل علم ثبوته ابتداءً، ولأنّ الذي أسلم لم يكن عارفاً بالأحكام الثابتة في الإسلام؛ لقرب عهده، ولما روي أنّ واحداً أسلم على خمس فقال له النبيّ ﷺ: «أمسك منهنّ أربعاً وفارق واحدة» قال المأمور: فعمدت إلى أقدمهنّ عندي ففارقتها[4].

---

١. الخلاف، ج ٤، ص ٢٩٤، المسألة ٦٢؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٥٥١ ـ ٥٥٣، ح ٢٨٣٣ ـ ٢٨٣٧؛ أُسد الغابة، ج ٤، ص ١٧٢.

٢. راجع المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٥٥١ وما بعدها.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٥١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٩٦.

٤. السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٩٩، ح ١٤٠٥٧.

ومنها: تأويلهم حديث فيروز[١] بالتأويلات المذكورة[٢]، وهو أبعد من الأوّل؛ لأنّه هنا صرّح بتخيّره بخلاف الأوّل.

ومنها: أنّ المراد إطعام طعام ستّين مسكيناً؛ لأنّ القصد دفع الحاجة وإن كان فرق آخر فلم يعتدّ به الشارع، ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستّين مسكيناً يوماً واحداً، وبين دفع حاجة مسكين واحد ستّين يوماً[٣].

ويضعف بأنّه لا حاجة إلى هذا الإضمار المخالف للأصل من غير ضرورة، وما ذكروه وإن سلّم فليس مقصوداً وحده، بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة له، فإنّه قلّ خلوّ هذا العدد من المسلمين من وليّ من أولياء الله تعالى، وحصوله في الواحد نادر، وتأوّل أصحابنا[٤] ومالك آية الزكاة على بيان المصرف دون تملّك كلّ صِنف من الأصناف[٥]، وليس ذلك تأويلاً بعيداً خلافاً للشافعي[٦].

لنا: أنّ المقصود إنّما هو بيان مصارف الصدقات، وشروط الاستحقاق، ودفع الحاجة عن صنف من الأصناف المذكورة، لا دفع الحاجة عن الكلّ، وحينئذٍ يجوز صرفها إلى واحد من الأصناف.

واستبعده الشافعي؛ محتجّاً بأنّه تعالى أضاف الصدقة إليهم بلام التمليك، وعطف بواو التشريك، وكون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه؛ لجواز كونه مقصوداً، أو كون الاستحقاق لصفة التشريك مقصوداً أيضاً، وهو أولى؛ لموافقة ظاهر الإضافة والعطف والصرف إلى واحد إبطال لذلك فلا يجوز[٧].

---

١. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٢٧، ح ١٩٥٠ ـ ١٩٥١؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ح ١٤٠٥٨ ـ ١٤٠٦٠.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٥١.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٥٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٠٢.

٤. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٠٠.

٥. شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٧١.

٦ و ٧. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٠١.

وهو ضعيف؛ لأنّ سياق الآية يدلّ على ما قالوه، وهو قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَـٰتِ ﴾[1] الآية. ويقولون: إنّ محمّداً ﷺ يعطي الصدقات من أحبّ، وإن أعطاهم كثيراً رضوا، وإن أعطاهم قليلاً سخطوا، وكذا إن منعهم، فردّ الله تعالى عليهم بقوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَـٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴾[2]. وأشار إلى أنّ محمّداً ﷺ يعطيها أهلها، ومستحقّها، ومن حصلت فيه شروط الاستحقاق، وعدّ ذلك بقوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ ﴾[3] الآية. وإجراء اللفظ على ظاهره إنّما يتعيّن عند عدم المعارض من القرائن وغيرها، وقد بيّنّا القرينة الصارفة له عن الظاهر إلى ما قلناه.

على أنّ لقائل أن يمنع كون «اللام» حقيقة في التمليك؛ لأنّها مستعملة في غيره، كالاستحقاق والاشتراك والمجاز على خلاف الأصل، فتعيّن كونها للقدر المشترك بينهما، وهو مطلق الاختصاص.

وقوله: لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف[4] باطل؛ لأنّ ما قاله يقتضي التشريك، ولا كذلك لو قلنا: إنّها لبيان المصرف.

* * *

تمّ بعون الله تعالى الجزء الأوّل حسب تجزئتنا
ويتلوه الجزء الثاني وأوّله المقصد السادس في الأفعال

---

١. التوبة (٩): ٥٨.

٢. التوبة (٩): ٥٩.

٣. التوبة (٩): ٦٠.

٤. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٠١.



Academy of Islamic Sciences and Culture

المركز العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

معاونة الابحاث لمكتب الاعلام الاسلامي

في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

www.isca.ac.ir